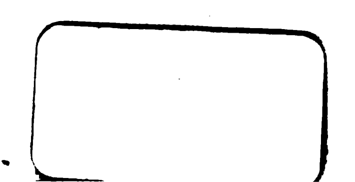


Kantstudien

Kant-Gesellschaft


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG ·
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE
RI
TAS



„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 1.

Kants Gottesbegriff

in

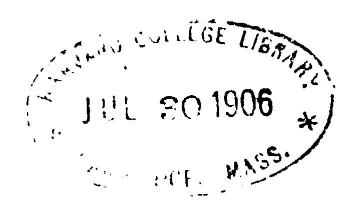
seiner positiven Entwicklung

von

Julius Guttmann.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1906.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15).

Inhaltsverzeichnis.

I.

Der Kantische Gottesbegriff während der vorkritischen Zeit.[1])

a) Einleitung.

Kants Gottesbegriff bis zur Dissertatio von 1770.

Die folgende Arbeit will die positive Seite der Kantischen Gotteslehre, die gegenüber der kritischen Behandlung des Gottesproblems durch Kant gewöhnlich in den Hintergrund tritt, behandeln, indem sie den Gottesbegriff Kants in seiner Entwickelung innerhalb der verschiedenen Phasen des Kantischen Denkens verfolgt. Seine Ausgestaltung während der ersten Stadien der Kantischen Philosophie bis zur Dissertatio (1770) habe ich in meiner Dissertation (Der Gottesbegriff Kants, Teil I, Breslau 1903) behandelt, deren Ergebnisse zunächst kurz reproduziert werden sollen. Die Entwickelung der Kantischen Gottesidee spiegelt die verschiedenen Wandlungen seiner allgemeinen philosophischen Voraussetzungen wieder: Die Unausgeglichenheit seiner metaphysischen Erstlingsschrift, die dem Rationalismus der Leibnizschen Schule stärker noch als ihr Begründer empiristische Elemente einfügt, ohne eine innerliche Einheit zu erreichen, tritt auch in ihrer Gotteslehre zu Tage. Sie lehnt aus erkenntnistheoretischen Erwägungen, die vor allem den Begriff der Notwendigkeit einer, konsequent durchgeführt, sehr fruchtbaren Kritik unterziehen, den ontologischen Gottesbeweis ab. (Dilucidatio prop. VI.) Allein sie bietet für ihn einen Ersatz in dem Beweis Gottes aus der Möglichkeit alles Seins, der kaum minder scholastisch als der ontologische ist. Lassen wir jedoch die Würdigung des Beweisganges bei Seite und wenden uns zu dem aus ihm folgenden Resultat. Wenn Gott als Bedingung auch der Möglichkeit

[1]) Die Kantischen Schriften werden im folgenden nach der Rosenkranz-Schubert'schen Ausgabe citiert, mit Ausnahme der Kritiken, die nach Kehrbach angeführt werden.

alles Seins gefordert wird, so war dieser Beweis freilich davon ausgegangen, dass zu einem Möglichkeitsurteil ein beurteilbares Vorstellungsmaterial gegeben sein müsse, allein aus dieser Bedingung des Möglichkeitsurteils wird im Verlauf des Beweises ein Wesen, in dem die metaphysische Möglichkeit der Dinge, ihre ewigen Wesenheiten begründet sind. So ist es der Kern des Beweises, dass alles Sein schon seinem Begriffe nach einheitlicher Art sei. In diesem Grundgedanken begegnet er sich mit dem Beweis aus der Wechselwirkung, der aus dem Ineinanderwirken der Dinge ihre innere Einheit, die Gemeinsamkeit ihres Ursprungs in Gott erschliesst (ib. prop. XII, XIII). Die Einheitlichkeit alles Seins ist es endlich auch, die hier in dem teleologischen Gottesbeweis betont wird; denn nicht aus der, den allgemeinen Naturgesetzen fremden, zufälligen Zweckmässigkeit, sondern grade aus der Tatsache, dass die allgemeinen, mechanischen Gesetze des Geschehens mit innerer Notwendigkeit ein zweckvoll ineinandergreifendes Ganzes ergeben, folgt ihm in erster Linie die Existenz Gottes. Dementsprechend ist es nicht sowohl ein zwecksetzender Verstand, wie ein gemeinsamer Ursprung alles Seins, der erschlossen wird. Die Zweckmässigkeit der Dinge ist gleichsam eine potenzierte Einheit.[1]) Trotzdem so das Bedürfnis der rationalen Begreiflichkeit alles Seins die Wurzel des Kantischen Gottesbegriffs ist, ist dieser nicht nur theistisch gefasst, sondern von einer dogmatischen Festigkeit, die auch den Wunderglauben concediert. Tritt hier das sittliche Motiv seiner Gottesidee energisch zu Tage, so gelangt es doch nicht zu voller Entfaltung. Denn um der rationalen Begreifbarkeit der Dinge willen lässt Kant sie mit innerer Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes hervorgehen, und die metaphysisch-rationalistische Gleichsetzung von Realität und Vollkommenheit lässt als Schöpfungszweck nicht die beste, sondern die realste Welt erscheinen, so dass im letzten Grunde der göttliche Wille mit mechanischer Notwendigkeit eine möglichst grosse Summe von Realität aus sich heraussetzt. (W., Bd. I, S. 22, 27, 28. Bd. VI, S. 155.)

Die zu Anfang der sechziger Jahre von Kant vollzogene Wendung zum Empirismus lässt auch seine Gotteslehre nicht unberührt, wenn sie auch so stark rationalistische Gedanken wie den Gottesbeweis aus der Möglichkeit unangetastet lässt. Der neugewonnene Kantische Gedanke der Realrepugnanz nötigt Kant,

---

[1]) Naturg. d. Himmels, Werke, Bd. VI, S. 54.

den Begriff des ens realissimum dahin zu modifizieren, dass Gott nicht die Summe, sondern der Grund aller Realität sei (W., Bd. I, S. 189), da sonst ein Widerspruch und damit Negation in sein Wesen hineingetragen würde. Im Zusammenhang mit der gleichen Lehre wird auch die Schwierigkeit der Annahme eines göttlichen Willens, der doch durch kein äusseres Motiv bestimmt werden soll, hervorgehoben, und die späterhin so folgenreiche Lehre der Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott auf dem Wege der Analogie findet sich zum ersten Male hier angedeutet.[1]) Verliert so der Gottesbegriff stark an Fassbarkeit, so führt andrerseits die Lehre von der Realrepugnanz und der realen Natur auch des Übels durch die Scheidung zwischen Realität und Vollkommenheit zu einer freieren Entfaltung der moralischen und teleologischen Momente in der Bestimmung des Weltzwecks. (W., Bd. I, S. 194.) Die Wendung zum Empirismus ist auch für das Verhältnis Gottes zum Sittengesetz nicht ohne Einfluss. Den englischen Moralisten folgend, macht Kant die sittliche Erfahrung, die im moralischen Gefühle wurzelt, zur letzten sittlichen Instanz und macht so die theologische Ableitung des Sittengesetzes im Grunde unmöglich. Obgleich er zunächst noch nicht die volle Konsequenz dieses Gedankens zieht, so lehnt er doch am Ende dieser Periode jede metaphysische und damit jede theologische Begründung der Sittlichkeit ab. Doch damit hebt er den Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion keineswegs auf, nur macht er die Sittlichkeit zur Grundlage der Religion, leitet aus dem sittlichen Empfinden die Überzeugung vom Walten eines lohnenden Gottes ab. Damit sind die Grundzüge der späteren Kantischen Ethik, der Gedanke der autonomen Würde des Sittengesetzes und die Lehre vom moralischen Glauben als Quelle des religiösen Hoffens schon hier vorgebildet.

Die Dissertatio, die für die gesamte Kantische Metaphysik und Erkenntnislehre eine entscheidende Wendung bedeutet, ist auch für die Entwickelung seiner Gotteslehre, wenn auch in geringerem Masse, von Bedeutung. Auch die Theologie der Dissertatio erhält ihr neues Gepräge durch die Subjektivierung von Raum und Zeit. Durch sie werden einmal die Schwierigkeiten gelöst, an denen die hergebrachte Lehre vom göttlichen Sein litt, dessen Verhältnis zu Raum und Zeit bei einer objektiven Geltung beider zu den schwierigsten Punkten der Theologie gehörte. (§ 15 d;

---

[1]) W., Bd. I, S. 156.

§ 27. Scholion zu § 22.) Ebenso findet nun auch die Frage des Hervorgehens der Welt aus Gott eine neue Lösung. Da gleich Gott auch die von ihm geschaffene Welt zeitlos ist, so fallen die früher oft erörterten Probleme des zeitlichen Hervorgehens der Welt aus Gott von selbst fort (§ 27.) Hierher gehört auch die Frage des Weltanfangs, die jedoch in einer von der ersten Antinomie stark abweichenden, vor allem des eigentlich antinomischen Charakters noch völlig entbehrenden Form, behandelt wird (§ 28). Die für die Entwickelung der Kantischen Antinomienlehre in einem bisher kaum gewürdigten Masse bedeutsame Stelle behandelt den Begriff des Weltanfangs nicht in zeitlichem, sondern kausalem Sinne und lehnt nur den aus einer irrigen Übertragung sinnlicher Begriffe auf die intelligible Welt entspringenden Irrtum ab, dass mit der Abhängigkeit der Welt von Gott die Endlichkeit der abgelaufenen Weltreihe notwendig gesetzt sei. Der meist besprochene Punkt der Gotteslehre der Dissertatio ist ihr Verhältnis zum Pantheismus. In jüngster Zeit hat besonders Paulsen[1]) starke pantheistische Tendenzen in der Kantischen Theologie zu finden geglaubt, indem er von der Dissertatio aus die gesamte Gotteslehre Kants pantheistisch zu interpretieren sucht. Da wir jedoch auf seine Aufstellungen weiterhin nochmals im Zusammenhange eingehen werden, so möge die spezielle Form seiner Auffassung zunächst ausser Betracht bleiben und nur die Frage geprüft werden, ob, wie auch sonst häufig behauptet wird, gerade die Dissertatio pantheistische Gedanken aufweist. Man hat solche vor allem in dem bekannten Scholion zu dem Abschnitt von der Form der intelligiblen Welt gefunden, das dem vorher gegebenen Beweis eines gemeinsamen Ursprungs der auf einander wirkenden intelligiblen Substanzen noch einige Anwendungen hinzufügt, die nach Kants eigenen Worten nur hypothetischen Wert haben und der Mystik nahe kommen. Auch die Einwirkung der Dinge auf unsere Sinnlichkeit, durch die wir zu ihrer Erkenntnis gelangen, ist nur durch die Annahme einer sie wie uns tragenden gemeinsamen Ursache erklärlich; der Raum, der für unsere sinnliche Erkenntnis die Gemeinschaft alles in ihm befindlichen bedingt, kann uns als Bild dieses Verhältnisses zwischen Gott und den Dingen, als Omnipräsentia phänomenon gelten. Nachdem analog das Verhältnis der

[1]) Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erk.-Theorie S. 108 bis 112; id Kant S. 268 ff.

wechselnden Dinge zu dem sie tragenden unveränderlichen göttlichen Sein durch das Bild der alle sinnliche Veränderung umschliessenden Zeit verdeutlicht worden, fühlt Kant sich nicht allzuweit von der Lehre Malebranches entfernt, dass wir alles in Gott anschauen. So unzweifelhaft unsere Stelle im Ausdruck stark pantheistisch gefärbt ist, bietet sie sachlich nichts wesentlich anderes als die früheren, theistischen Schriften Kants, ist sie gedanklich mit dem Theismus durchaus verträglich. Sie betont nur den völlig indifferenten Gedanken, dass Gott die Dinge trägt und hält, ohne ihn pantheistisch zu präzisieren; auch der in seiner sinnenfälligen Deutlichkeit zunächst frappierende Vergleich mit dem Raum dient nicht zur Erläuterung der Immanenz der Dinge in Gott, vielmehr wird nur die auch für den Theisten einwandsfreie göttliche Allgegenwart durch ihn verdeutlicht. Noch stärker verliert unsere Stelle an Beweiskraft, betrachtet man einige etwa gleichzeitige Reflexionen, die denselben Vergleich häufig bringen und ihn sogar zunächst viel stärker zu Gunsten des Pantheismus zu verwenden scheinen, indem sie aus der eingeschränkten und darum teilweise negativen Natur der Dinge ein ihnen allen zu Grunde liegendes, alles umfassendes positives Sein erschliessen. „Alles eingeschränkte wird gedacht als umschränkt in dem Grösseren, mithin alles Eingeschränkte in einem Anderen. Das, was von allem Eingeschränkten unterschieden ist, ist uneingeschränkt. Alles Eingeschränkte also im Unendlichen, welches darum realiter unendlich ist und allgenugsam." (Refl. 1616.) So schlagend diese Stelle, der die Dinge Teile der sie umfassenden Gottheit zu sein scheinen, zunächst für den Kantischen Pantheismus spricht, fährt sie doch fort „Weil das, was wir beschränken können, nicht an sich selbst notwendig sein muss, so ist die Unendlichkeit, welche gleichsam die Materie zu aller Möglichkeit enthält, selbst durch einen höheren Grund gegeben. Das ens summum also ist ens realissimum als ein Grund." Die hier zu Tage tretende Umbiegung des scheinbar so pantheistischen Verhältnisses des eingeschränkten zum uneingeschränkten findet sich in einer ganzen Reihe analoger Reflexionen, von denen nur eine wegen der Energie ihres Theismus angeführt sei: „Alle Zusammensetzung und Einschränkung ist zufällig, die Ursache derselben ist selbst zufällig und kann nicht anders als in einer Wahl bestehen." (Refl. 1604.) Nehmen wir noch hinzu, dass die Dissertatio selbst an anderer Stelle durchaus theistisch ein einmaliges Hervorgehen der Dinge aus Gott lehrt und das göttliche Schauen

zur Ursache der Dinge macht, so beschränkt sich der vermeintliche Pantheismus Kants auf eine ein wenig lebhaftere Betonung der stets von ihm gelehrten Einheit der Dinge, die vielleicht auch in ihrem religiösen Gefühlswert hier stärker gewürdigt wird. Dabei bleibt der Grundzug der Kantischen Lehre durchaus theistisch, obgleich zufällig aus dieser ganzen Zeit über seine Ethik und damit auch seine ethische Gotteslehre, in der vor allem sein Theismus wurzelt, kein Zeugnis vorliegt.

b) Die Pölitz'schen Metaphysik-Vorlesungen.

Ehe noch die in der Dissertatio skizzierten Grundgedanken recht ausreifen konnten, hatte das Kantische Denken bereits eine prinzipielle Umwandlung erfahren, aus der in der Gedankenarbeit eines Jahrzehntes die Kr. d. r. V. erwächst. Wenn auch für diese in der Entwickelung des Kantischen Kritizismus bedeutungsvollste Periode keine Schrift Kants vorliegt, so ist uns doch in den von Pölitz herausgegebenen Metaphysikvorlesungen Kants ein Mittel gegeben, den Bildungsprozess der kritischen Lehre ein wenig zu verfolgen. Dass die Vorlesungen aus den 70er Jahren stammen, hat Heinze[1]) mit guten Gründen erhärtet. Auch der Gedankengehalt der Vorlesungen zeigt deutlich, dass sie aus der Zeit vor der Kr. d. r. V. stammen. Wollte man selbst ihre im Vergleiche mit der Kritik vielfach stark dogmatische Haltung auf Rücksichten der Popularität, oder Akkommodation an die herrschende Ideenwelt zurückführen, so zeigen sie doch Unfertigkeiten, denen gegenüber eine solche Erklärung versagt. Das Freiheitsproblem wird, wie wir im weiteren noch sehen werden, in höchst undurchsichtiger, widerspruchsvoller Weise behandelt, ohne dass die klare, für die gesamte Kantische Metaphysik grundlegende Lösung der Kritik sich fände. Ebenso wäre die gleichfalls noch zu behandelnde äusserst schwierige Besprechung des Weltanfangsproblems unbegreiflich, hätte die einfachere und klare Lösung der Kritik schon vorgelegen. Endlich weist auch, wie sich zeigen wird, die Ethik der Vorlesungen mit ihren stark eudämonistischen Zügen, ihrem nicht gerade glücklichen Versuch einer rationalen Begründung des Sittengesetzes, durchaus in die vorkritische Zeit. Auch die Unfertigkeit in erkenntnistheoretischer Beziehung ist schwerlich mit

---

[1]) Abhandlungen d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1894. S. 509—517. Vergl. dagegen Arnoldt in Altpreuss. Mon. Schr. Bd. XXIX, S. 465 ff.

Arnoldt auf popularisierende Motive zurückzuführen. Darauf weist, wie der Anhang zu dieser Arbeit zeigen wird, die, trotz aller einzelnen Entgleisungen, wesentlich reifere Gestaltung der später gehaltenen Vorlesungen hin. Man mag Einzelheiten in Arnoldts Weise erklären, man kann ferner manche dogmatische Wendungen als Erklärung des der Vorlesung zu Grunde gelegten Lehrbuchs ansehen, die Grundgedanken der Vorlesungen repräsentieren sicher die Überzeugung Kants zur Zeit ihrer Entstehung. Jedenfalls aber macht das widerspruchsvolle Schwanken gerade der Pölitz'schen Vorlesungen nicht den Eindruck bewusster Zurückhaltung, sondern eigner Unfertigkeit. Trotz mehrfacher Behauptungen, dass unser Verstand nicht über die Grenze der Sinnenwelt hinausdringen könne, wird ihm an anderer Stelle wieder die Fähigkeit zugesprochen, die Dinge in ihrem wahren Sein zu erkennen,[1]) und von diesem Recht des Verstandes macht die Metaphysik der Vorlesungen den ausgedehntesten Gebrauch. Der Hinweis Eduard von Hartmanns,[2]) dass Kant auch da, wo er den Verstand auf die Sinnenwelt einschränkt, doch eine Erkenntnis der Grenzen dieser Welt für möglich erkläre, reicht zur Lösung der Schwierigkeiten nicht aus. Denn, von anderem abgesehen, rechnet Kant die Grenze der Sinnenwelt mit zu dieser, so bedarf der Verstand zu ihrer Erfassung nicht der ihm zugeschriebenen Erkenntnis der Dinge an sich. Nicht geringere Schwierigkeiten bietet die Erklärung Kants, dass Gott und die künftige Welt als die Grenze der Sinnenwelt anzusehen seien, bis zu der unsere Verstandeserkenntnis reiche. Die Grenze der Sinnenwelt als subjektiver Erscheinung können immer nur die ihr zu Grunde liegenden Dinge an sich darstellen, während die Kantische Grenzbestimmung im Grunde ein Vergessen des Erscheinungscharakters der Sinnenwelt bedeutet. Trotzdem die spätere Kantische Philosophie, besonders in ihrer Gotteslehre, von ähnlichen Unklarheiten nicht frei ist, bleibt doch der dogmatische Charakter des Gedankens der Grenzerkenntnis in den Vorlesungen ein sicheres Zeugnis früherer Abfassung. Für die an erster Stelle erwähnten widersprechenden Äusserungen über die Erkennbarkeit der Dinge an sich sei, wenn auch als höchst hypothetisch, folgende Lösungsmöglichkeit angedeutet. Trotz seiner

---

[1]) Pölitz S. 150 u. ö.

[2]) Kants Erk.-Theorie und Metaphys. S. 42—45. Vergl. Heinze a. a. O. S. 526, Erdmann in philos. Mon. H. Bd. XX.

Einsicht, dass wir in unserem Erkennen an die gegebene Sinnenwelt gebunden sind, lehrt Kant doch, dass unser Verstand das der Erscheinung unmittelbar zu Grunde liegende Sein aus ihr zu konstruieren vermöge. Ein Sein jedoch, dessen Erscheinung uns nicht bekannt ist und nicht in den Zusammenhang der phänomalen Welt eingeht, ist unserem Erkennen völlig entrückt. Darum sind ihm typische Beispiele eines verfehlten Dogmatismus Betrachtungen über den Zustand der Seele nach dem Tode u. drgl. (Pölitz, S. 199, 252 u. ö.) Doch selbst bis zu solchen metaphysischen Anschauungen führt uns, wenn auch kein rationales Erkennen, so doch die Grenzbestimmung unserer Vernunft. So fände auch die Auffassung von Gott als Grenze der gegebenen Welt einen verständlicheren Sinn, wenngleich sie in der späteren Kantischen Lehre nach Preisgabe dieser Voraussetzungen eine wesentlich andere Gestalt gewinnt.

Obgleich auf diesem Wege eine Reihe der schroffsten Widersprüche behoben würden, so wären doch die Voraussetzungen einer solchen Theorie in sich halb und haltlos, und vielleicht tut man am besten, die widersprechenden Elemente der Vorlesungen unausgeglichen stehen zu lassen. Gerade die Gotteslehre der Vorlesungen bietet ein besonderes instruktives Beispiel der geschilderten philosophischen Haltung Kants. Noch immer hält Kant an einzelnen der überkommenen Gottesbeweise, die er in aller Breite vorführt, fest. Dies gilt besonders von den ihm eigentümlichen Beweis aus der Möglichkeit und dem mit ihm kombinierten, ebenfalls bekannten Argument, das aus der eingeschränkten Natur aller Dinge ein ihnen zu Grunde liegendes uneingeschränktes Sein erschliesst. Daneben stimmt er auch dem kosmologischen Beweise noch zu, wenn dieser auch das notwendige Wesen nicht als ens realissimum zu bestimmen vermag (ib. S. 286). Auch der Beweis aus der Wechselwirkung wird, wenn auch an anderer Stelle, zustimmend angeführt. Bei alledem steht Kant diesen Beweisen ohne rechtes Vertrauen gegenüber. Der Beweis aus der Negativität des eingeschränkten Seins lässt ja unmittelbar erkennen, dass er das Verhältnis von Denkakten oder Begriffen zu einem Verhältnis der Dinge macht. Soweit geht Kant freilich nicht, er lässt diese Beweise auch für die Dinge gelten, doch nicht als strikte Beweise, vielmehr nur als „notwendige Voraussetzungen unseres Verstandes“ (S. 266, 276). Als notwendige Bedingung des Vernunftgebrauchs vermögen sie den Gottesbegriff darzutun. In gleicher Weise vermag auch der kosmologische Beweis die Not-

wendigkeit einer causa prima nicht objektivgiltig nachzuweisen, er befriedigt nur unser Vernunftbedürfnis durch den Abschluss der Kausalreihe in einer causa prima (S. 84 f. Vrgl. Refl. No. 1681). Bei aller Unhaltbarkeit einer solchen Zwischenstufe zwischen objektiver und subjektiver Giltigkeit ist diese Wertung der Gottesidee doch als Vorstufe des Gedankens ihrer regulativen Geltung historisch wertvoll. Am Ende der Darlegung über die Gottesbeweise resumiert sich Kant völlig unerwartet dahin, dass nur ein apagogischer Gottesbeweis möglich sei, auch als solchen aber lässt er keinen der erwähnten, sondern nur den teleologischen und moralischen gelten (S. 292). Der erste, der hier mehr die zufällige, als die notwendige Zweckmässigkeit betont, wird trotz seiner bekannten Mängel für den einleuchtendsten auf theoretischem Gebiete erklärt. Der eigentliche Schwerpunkt seiner Theologie liegt aber auf moralischem Gebiet. Sittliche Gründe sind es, die die Gotteserkenntnis zum Endzweck aller Metaphysik machen. Der Gedanke des moralischen Glaubens hat hier schon die aus Kants späterer Zeit her geläufige Geltung eines Beweises gewonnen; er schliesst auf die Notwendigkeit eines göttlichen Weltregenten aus dem Bedürfnis, die sittliche Würdigkeit auch durch die gebührende Glückseligkeit belohnt zu wissen. Doch weicht er von der reiferen Form, die Kant diesem Beweise später gegeben hat, insofern ab, als er, allerdings in Übereinstimmung mit einigen Stellen der Kritik der reinen Vernunft, in dem Gottesglauben erst die Triebfeder zu sittlichem Handeln zu schaffen glaubt. Er sinkt insofern unter den Standpunkt der Träume etc. wieder zurück, indem er die Hoffnung auf göttlichen Lohn zum sittlichen Motiv macht. Gleichwohl ist die Ethik Kants auch jetzt nicht rein eudämonistisch, vielmehr schwankt sie in auffälliger Weise zwischen eudämonistischer und absoluter Form. Am deutlichsten tritt diese Unentschiedenheit in der Alternative zu Tage, vor die Kant den Gottesleugner stellt. Ohne den Glauben an einen lohnenden Gott muss man entweder die Giltigkeit des Sittengesetzes bestreiten und zum Schelm werden, oder seinen Glücksanspruch aufgeben und wie ein Narr handeln.[1]) Beide Seiten dieses Dilemmas gehen offenbar von entgegengesetzten Standpunkten aus. Giebt es ein Sittengesetz, dem ohne Rücksicht auf sein Wohl und Wehe jeder folgen muss, der nicht wie ein Schelm handeln will, so kann der Verzicht auf das eigene Glück

[1]) Vorlesungen, S. 293.

um des sittlichen Gebotes willen nicht als Narrheit verspottet werden.[1])

Die verschiedenen Gottesbeweise erschliessen uns nach einander die einzelnen Seiten des Gottesbegriffs. Am unbestimmtesten lässt diesen der transscendentale Beweis. Er lehrt uns Gott nur als notwendiges und allerrealstes Wesen erkennen. Dieser Begriff darf jedoch nicht in der gewöhnlichen Weise als Inbegriff aller Realität gefasst werden, vielmehr dürfen wir ihn nur als Grund aller Realität vorstellen. Ist doch alle uns bekannte Realität nur sinnlicher Art und kann schon darum Gott nicht beigelegt werden.[2])

Auch das Attribut der Notwendigkeit hat nicht den gewöhnlichen Sinn; es bedeutet nicht die aus dem Begriff erweisbare Existenz, sondern Gott ist notwendig nur zum Verständnis der Welt; als oberste Bedingung alles Seins ist er notwendig, wie der Raum als oberste Bedingung aller Erscheinung. Als absolutem

---

[1]) Diese Unklarheit in dem Verhältnis des Sittengesetzes zu unserer Glückseligkeit spiegelt die Unsicherheit in der principiellen Begründung der Moral wieder. Kant will sie auf den Verstand gründen und sieht doch, dass Werturteile nur durch das Gefühl gegeben werden können. So vermengt er Verstand und Sinnlichkeit als Quell bewerteter Vorstellungen mit ihrer Bedeutung als Ursprung des Werturteils. (Vergl. Vorlesungen S. 177 unten, S. 172, Kritik der praktischen Vernunft, Lehrsatz 2, Anmerkung 1, S. 130.) Es ist ihm der Verstand Träger des Sittengesetze's das sittlich Gute ist ihm an sich und objektiv gut, er stellt die notwendige Giltigkeit, die apriorische Natur des sittlichen Urteils der subjektiven des sinnlichen ästhetischen gegenüber und gründet doch die Moral auf intellektuelle Lust, die er der allseitigen Förderung des innern Freiheits- und Lebensgefühls entspringen lässt. (S. 173, 177.) Er kommt so zu dem widerspruchsvollem Begriff eines Gefallens, das doch nicht vergnügen soll. Die Behauptung Menzers (Kantstudien, B. III, S. 62 ff.), die intellektuelle Lust komme zwar in der Moral vor, begründe sie aber nicht, der Charakter des Guten sei damit nicht bestimmt, dass es Gegenstand intellektueller Lust sei, ist unhaltbar gegenüber zahlreichen Stellen wie „der Gegenstand der intellektuellen Lust ist gut", „wenn etwas ein Gegenstand des intellektuellen Wohlgefallens ist, so ist es gut". „Gut ist, was jedem notwendig gefallen muss." Dabei kann Kant sehr wohl diesem objektiv Guten gegenüber den vielfach stärkeren sinnlichen Trieben die subjektiv necessitierende Kraft absprechen.

[2]) Vorlesungen, S. 300. Allerdings folgt auf dem jetzigen erkenntnistheoretischen Standpunkt Kants aus der unsinnlichen Natur Gottes nicht die Notwendigkeit dieser Korrektur des Begriffes ens realissimum, da aller sinnlichen Realität keine wahre Existenz zukommt, Gott also sehr wohl Inbegriff aller wahrhaften, intelligiblen Realität sein kann. (Vergl. W., B. I, S. 397.)

Sein kommt ihm selbstverständlich auch Substanzialität zu, und seiner Notwendigkeit entspricht auch die Unveränderlichkeit. Wir kommen hier wiederum zu der Frage nach dem Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit. Analog der Dissertatio muss Kant auch hier wiederum die göttlichen Attribute der Allgegenwart und Ewigkeit umdeuten. Er definiert sie als die Fähigkeit Gottes, auf alles Sein in Raum und Zeit zu wirken (Vorlesungen, S. 303, 339), allerdings nicht völlig korrekt, da so wenig wie Gott selbst auch die Dinge, auf die er wirkt, in Raum und Zeit sind.

Führte uns der transscendentale Beweis nur zu einer deistischen Gottesvorstellung, so fasst der kosmologische Beweis den Gottesbegriff im theistischen Sinne; er schliesst auf einen Gott mit Verstand und freiem Willen, denn vermittelst dieser Eigenschaften allein vermag aus dem notwendigen Wesen das Zufällige hervorzugehen. Die Stellung Kants zu diesem theistischen Gottesbegriff ist jedoch nicht ganz durchsichtig; er betont hier den Gedanken der Gotteserkenntnis durch Analogie mit grösserer Energie und definiert sie schon ganz im Sinne seiner kritischen Philosophie dahin, dass wir Verstand und Willen nicht Gott selbst beilegen dürfen, sondern nur ein Unbekanntes in Gott annehmen dürfen, zu dem sich die Dinge verhalten, wie zu unserem Verstand und Willen das von uns Hervorgebrachte.[1] Diese Analogieerkenntnis nun leidet an einer grossen Unbestimmtheit; unter ihrem „als ob“ kann sich sowohl eine recht dogmatische, wie eine sehr kritische Auffassung des Gottesbegriffs verbergen, und so werden wir im Weiteren sehen, wie unter dieser Formel der Gottesbegriff Kants immer mehr zerfliesst, und der leitende Gesichtspunkt der ganzen späteren theoretischen Metaphysik Kants, der Begriff der regulativen Idee ist grossenteils von hier aus zu erklären.

Zunächst aber ist die Anwendung dieses Begriffs noch eine sehr unerhebliche. Sie führt Kant nicht eigentlich dazu, Gott den Verstand und Willen abzusprechen, sondern sie kommt nur darauf hinaus, die Andersartigkeit des göttlichen Verstandes und Wollens gegenüber dem unseren deutlich zu machen. Trotzdem sich der göttliche Verstand und Wille eigentlich auf ein blosses X reducieren, weiss Kant doch noch recht viel von ihnen mitzuteilen. Er beschäftigt sich noch ausführlich mit den scholastischen Distinktionen einer scientia libera und neccessaria, er unterscheidet

---

[1]) Vorlesungen, S. 309 ff.



noch ausführlich zwischen voluntas antecedens und consequens, und mag man das selbst als bloss exoterisch ansehen, so war doch dieses Eingehen auf derartig extrem dogmatische Gedanken nur bei einer sehr positiven Grundanschauung Kants von den göttlichen Eigenschaften möglich.[1]) Die genauere Behandlung des göttlichen Verstandes bringt wieder dieselben Unterschiede göttlicher und menschlicher Erkenntnis, die uns schon aus der Dissertatio bekannt sind.[2]) Vor allem betont Kant die Unabhängigkeit Gottes von den Objekten seiner Erkenntnis und die schöpferische Kraft des göttlichen Anschauens. Gott erkennt alles mögliche Sein, indem er sich seines Wesens, alles wirkliche, indem er sich seines Ratschlusses bewusst ist. (S. 312.) Ein schwieriges Problem entsteht hier vom Standpunkte der Willensfreiheit. Nicht sowohl wie die frühere Theologie gemeint hatte, bloss die künftigen freien Handlungen stehen mit der göttlichen Allwissenheit in Widerspruch; für das göttliche Erkennen fällt ja aller Unterschied von früher und später fort; die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, dass Gott auch die freien Handlungen nur als Folgen seines Ratschlusses kennen soll, dem sie als frei doch entrückt sein sollen; ja wir können das göttliche Erkennen aus dem Problem völlig ausschalten und den eigentlichen Kern der Schwierigkeit darin erblicken, dass ein Wesen, das sein Dasein einem anderen verdankt, aus einem inneren Prinzip heraus spontan handeln soll. Hier aber müssen wir uns begnügen, die Freiheit als eine Grundkraft anzuerkennen und dürfen die Schranken unserer Vernunft nicht für die Schranken der Dinge halten, zumal die Freiheit durch die Moral gefordert und vorausgesetzt wird. (Vorlesungen, S. 313, 314.) Diese Auskunft wäre bloss dann befriedigend, wenn es sich hier wirklich nur um die Anerkennung einer unbegreiflichen Grundkraft handelte, in Wahrheit aber besteht zwischen Freiheit und göttlicher Allwissenheit, die Kant geschickt aus dem Problem zu entfernen

---

[1]) Von der spinozistischen Anschauung, mit der Heman, Kant und Spinoza (Kantstudien, B. V, S. 309) die Kantische Analogieerkenntnis vergleicht, unterscheidet sie sich auch in ihren fortgeschritteneren Stadien durch die Annahme eines, wenn auch noch so unbestimmten, analogen X in Gott.

[2]) Die Unterscheidung der sinnlichen menschlichen Anschauung von der intellektuellen göttlichen als verwirrte und klare, die allerdings, wie Hartmann a. a. O., S. 31 bemerkt, völlig in Leibnizschem Sinne gehalten ist, dürfte hier analog den Vorlesungen über Religionsphilosophie S. 102/3, nur als Darstellung der Leibnizschen Anschauung anzusehen sein, deren Kritik vielleicht nur durch ein Versehen des Hörers fortgeblieben ist.

weiss, ein unmittelbarer logischer Widerspruch, und das Gleiche gilt auch von der Erschaffenheit der Dinge und ihrer Spontaneität. Setzt Kant die Freiheit nicht in ein liberum arbitrium indifferentiae, sondern in das Vermögen, sich von innen heraus zu bestimmen, so ist die Thatsache, dass das Prinzip dieser inneren Bestimmung uns von Aussen her anerschaffen ist, nicht zu umgehen. Der Unterschied unserer Spontaneität von der „des Bratenwenders", ist nicht nur unbegreiflich, sondern schlechthin unmöglich.[1])

Für die Lehre vom göttlichen Willen wird die Analogieerkenntnis fruchtbar zur Lösung des Widerspruchs zwischen der göttlichen Bedürfnislosigkeit und der Möglichkeit des Wollens. Doch begnügt Kant sich nicht damit, Gott nur einen Willen per analogiam zuzuschreiben, sondern sucht die Eigenart des göttlichen Willens genauer zu präcisieren. Gottes Schöpferthätigkeit entspringt keinem Bedürfnis nach einer Welt ausser ihm, sondern er schafft aus dem Wohlgefallen heraus, das er an seiner unendlichen Schöpferkraft und allen ihren Folgen empfindet. (Vorlesungen, S. 316, 317.) Als Lösung des Problems wird diese Antwort freilich kaum gelten können, bleibt doch die eigentliche Schwierigkeit, warum Gott seine Schöpferkraft bethätige, wenn nicht diese Bethätigung sein Wohlgefallen erhöhe, unerledigt. Wichtiger ist die eigenartige Gottesvorstellung, zu der diese Lösung führt. Es ist gleichsam die reine Freude des Schaffens, die Gott zur Weltschöpfung bestimmt; nicht um bestimmte Zwecke zu verwirklichen, sondern nur, um seine unendliche Schaffenskraft zu bethätigen, lässt Gott die Welt ins Dasein treten. Diese Auffassung aber, zu der Kant durch die ihm vorliegenden Schwierigkeiten gedrängt wird, fällt durchaus aus dem Zusammenhang seiner Theologie heraus. Sein Gottesglaube, der vor allem in dem Bedürfnis nach einer Sicherung der sittlichen Weltordnung wurzelt, kann auch

---

[1]) Vorlesungen, S. 204—206. Die Formulierung der Freiheit als absoluter Spontaneität und des Vermögens, etwas von selbst anzufangen, ist schon ganz die kritische, ohne dass jedoch zu ihrer Rechtfertigung die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung verwendet würde. Die vereinzelte Stelle S. 210, die unseren freien Handlungen alle bestimmenden Gründe abspricht, darf nicht im Sinne des liberum arbitrium indifferentiae interpretiert werden, will vielmehr nur, wie eine grosse Reihe vorangehender Stellen beweist, eine äussere Verursachung ausschliessen. Nicht völlig klar ist das Verhältnis der Freiheit zum Sittengesetz; im Gegensatz zu unserer und ähnlichen Stellen begnügt Kant sich sonst mehrfach mit einer bloss psychologischen Freiheit. (S. 185, 204.)



Gott nur als sittliches Wesen begreifen und den Endzweck seines Handelns nur auf sittlichem Gebiete suchen. Diese Gedanken stellt die Moraltheologie dar, die den transscendentalen und intellektualistischen Gotteseigenschaften auch die moralischen hinzufügt und die Gottesvorstellung im Begriff des summum bonum zum Abschluss bringt. Sie betrachtet als letzten Zweck des göttlichen Schaffens die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt. Dieses höchste Gut bedeutet die Vereinigung von Glückseligkeit und Würdigkeit, um derenwillen eben der Gottesbegriff postuliert worden war. Auch hier zeigt sich die eigentümliche Anschauung Kants, die ein genaues Verhältnis von Würdigkeit und Wohlergehen in dem Sittengesetz ohne weiteren Beweis gefordert glaubt; die Strafwürdigkeit des Bösen ist für ihn ein Axiom. Das tritt mit besonderer Schärfe gerade da zu Tage, wo Kant eine Begründung seines Standpunktes zu geben versucht. Diese Begründung besteht darin, dass er als Ziel des göttlichen Wollens die allgemeine Glückseligkeit darstellt. Da nun auch alles sittliche Handeln auf das gleiche Ziel gerichtet sei, so müsse ein jeder nach dem Masse wie er zur Verwirklichung dieses Zieles beizutragen bestrebt sein, auch selbst der Glückseligkeit teilhaftig werden. (S. 321 ff.) Die Unzulänglichkeit dieser Begründung liegt klar zu Tage; ihr Interesse aber liegt in der beherrschenden Rolle, die noch immer der Gedanke der Glückseligkeit im Begriff des höchsten Gutes spielt. Das Sittengesetz hat seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern zielt auf die allgemeine Glückseligkeit ab; und auf das gleiche Ziel ist im letzten Grunde auch der göttliche Wille gerichtet, nur dass er das sittliche Verhalten des Menschen als eine Art unvermeidlicher Einschränkung des eigentlichen und letzten Weltzwecks gelten lassen muss. (Vergl. auch S. 324.)

Über die Art, wie Kant sich den göttlichen Schöpfungszweck verwirklicht denkt, spricht er sich nur andeutungsweise aus. Allein diese wenigen Andeutungen schon enthalten eine Fülle von Schwierigkeiten in sich, die sich in der späteren ethischen Metaphysik Kants fast ausnahmslos wiederfinden und darum dort ihre eingehendere Behandlung finden sollen. Hier sei nur in aller Kürze darauf hingewiesen, dass schon die Pölitzschen Vorlesungen die zukünftige, das sittliche Ideal und damit den göttlichen Schöpfungszweck verwirklichende, Welt mit der intelligiblen Grundlage der Erscheinungswelt identifizieren. (S. 255 ff.) Die Motive zu dieser Gleichsetzung sind leicht ersichtlich. Die Subjektivierung der Zeit-

anschauung, die einen realen Übergang aus der einen in die andere Welt unvorstellbar machte, schien am besten verträglich mit einer Auffassung, die an Stelle zweier Welten eine doppelte Auffassungsweise derselben Welt setzt. Allein nicht minder klar ersichtlich ist es, dass bei dieser Verbindung erkenntnistheoretischer und moralischer Gesichtspunkte in der Bestimmung des Verhältnisses beider Welten kein einheitliches Gedankengebilde entstehen kann, dass die der Erscheinung korrespondierende Grundlage nicht mit ihrer idealen Ergänzung zusammengelegt werden darf. (Vrgl. auch S. 254—58.) Die Betrachtung Gottes als sittlichen Weltschöpfers führt Kant zu einer dreifachen Bestimmung Gottes. Gott ist einmal der Quell des Sittengesetzes und als solcher heiliger Gesetzgeber, er sorgt zugleich aber auch für die Verwirklichung der sittlichen Ordnung als gerechter Richter und gütiger Regierer. Von Interesse ist hier einmal die dem eudämonistischen Zug der Kantischen Ethik entsprechende Hervorhebung der göttlichen Güte gegenüber den unmittelbar auf die Durchführung des Sittengesetzes gerichteten Attributen der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Seltsam und nur als Anlehnung an kirchlich theologische Anschauungen erklärlich ist der Ausgleich, der zwischen der Gerechtigkeit Gottes und seiner Güte versucht wird. Es soll mit der Gerechtigkeit Gottes zwar in Widerspruch stehen, wenn er den Menschen vom Gesetz frei spricht, nicht aber wenn er ihm beisteht und seinen Handlungen das ersetzt, was ihnen zur völligen moralischen Vollkommenheit fehlt. (S. 324.) Allerdings finden sich ähnliche Anschauungen auch in den späteren kritischen Schriften Kants, doch auch dort haben wir in ihnen schwerlich mehr als Akkomodationen an theologische Anschauungen zu erblicken, sodass sie weiterhin keine besondere Berücksichtigung erfahren sollen.

Kant beschliesst seine Theologie mit einer Besprechung des Verhältnisses von Gott und Welt. Über das Verhältnis Kants zum Pantheismus können wir uns nach dem vorhin Gesagten kurz fassen. All die pantheistisch klingenden Gedanken finden wir hier wieder vor. Die Betrachtung der Dinge als Einschränkungen Gottes ist schon angeführt. Die Betonung der inneren Einheit der Dinge in der Betrachtung der Wechselwirkung und der sie bedingenden göttlichen Allgegenwart ist eine so energische, die pantheistischen Gedanken von der Einheit alles Seins in Gott werden mit einer Eindringlichkeit und Wärme vorgetragen, wie sie bei Kant selten ist. In Gott „leben, weben und sind wir". Die Verknüpfung der

Dinge sehen wir nur ein, sofern sie alle in der Gottheit liegen. (S. 113 und 339.) Allein daneben stehen jedesmal wieder die bereits besprochenen theistischen Umbiegungen, und vor allem treten diese Ausführungen so völlig in den Hintergrund gegenüber dem moralischen Theismus Kants, dass sein Verhältnis zum Pantheismus sich hier, selbst wenn man es noch so sehr zu Gunsten des Pantheismus interpretiert, so darstellt, dass der theistisch-dualistische Grundzug seines Systems von gelegentlichen Wendungen zum Pantheismus, die ihm als solche selbst nicht bewusst gewesen sind, hier und da beeinträchtigt wird.

Grössere Schwierigkeiten bietet die Frage nach der Art der Weltentstehung, das Problem des Weltanfangs. Diese Frage, die uns schon in der Dissertatio entgegengetreten ist, hat Kant während der 70er Jahre ungemein lebhaft beschäftigt. Wir haben das Zeugnis für diese Tatsache in einer Reihe von Reflexionen, die uns einen interessanten Einblick in das allmähliche Werden der Kantischen Gedanken gestatten. Sie bilden die Ausführungen der Dissertatio insofern fort, als sie den antinomischen Charakter des Problems scharf betonen, dabei aber stehen sie ihnen insofern noch nahe, als sie von dem Gegensatz von Verstand und Sinnlicheit beherrscht werden. Allerdings bildet sich der Gegensatz von verstandesmässiger und sinnlicher Erkenntnis allmählich zu dem von Verstandes- und Sinnenwelt um. Die Rolle beider Faktoren in diesem Gegensatz ist allerdings nicht immer die gleiche; die gewöhnliche Formulierung ist die, dass die Vernunft einen ersten Ursprung der Dinge verlangt, wie wir es ja bei der Betrachtung des kosmologischen Beweises gesehen haben, während der ununterbrochene Fortschritt der sinnlichen Anschauung keinen Anfang gestattet. (Refl. II, 1430, 1428, 1435 u. ö.) Wie allerdings ein begrenztes intelligibles Sein das nötige Material zu einer bis ins unbegrenzte fortzuführenden Erscheinungswelt darbieten kann, bleibt sicherlich schwierig. Daneben findet sich aber auch, wenigstens wenn unser Text richtig ist, die entgegengesetzte Anschauung, nach der gerade die Sinnlichkeit im Gegensatz zur Vernunft einen Anfang verlangt. (Refl. 1434.) Diese Anschauung würde etwa der der Dissertatio am nächsten stehen. Auch die Pölitzschen Vorlesungen behandeln das Problem ausführlich an zwei Stellen; die erste in der Kosmologie erinnert noch stark an die Dissertatio. Sie fasst den Begriff des Anfangs noch wesentlich in kausaler Bedeutung und erörtert nur die Frage, ob wir uns die Reihe der

von Gott ausgehenden Ursachen als endlich oder unendlich zu denken haben. Auch darin stimmt sie mit der Dissertatio überein, dass sie eine unendliche Reihe abgelaufener Weltzustände mit der Annahme einer causa prima für vereinbar hält. Nur zum Schluss verschiebt sich das Problem, indem plötzlich die Frage nach einem zeitlichen Anfange des göttlichen Handelns mit hereinspielt. (S. 84—87.) Viel undurchsichtiger ist die Behandlung der gleichen Frage in dem Abschnitt von der Weltschöpfung. Hier wird der intellektuelle kausale Begriff des Anfangs von dem zeitlichen allerdings scharf geschieden und in intellektuellem Sinne als der Weltzustand definiert, der in der Reihe von Ursache und Wirkungen keinen anderen vor sich hat.[1]) Analog den früheren Stellen wird auch hier wiederum hervorgehoben, dass ein solcher Weltanfang mit der Annahme eines Welturhebers nicht notwendig gegeben sei. Allerdings stehen wir hier vor der Frage, wie eine göttliche Verursachung der Welt zu denken sei, ohne dass ein Weltzustand unmittelbar aus Gott hervorgehe. Der Hinweis auf andere philosophische Systeme, die eine ewige Erschaffenheit der Welt lehren, trifft hier nicht zu, weil Kant nicht wie sie ein ständiges, sondern ein einmaliges Hervorgehen der Welt aus Gott lehrt, ohne doch einen unmittelbar aus Gott hervorgehenden Weltzustand anerkennen zu wollen. Die eigentliche Schwierigkeit beginnt aber nun erst; in der näheren Diskussion des Problems nämlich lässt Kant seinen intellektuellen Anfangsbegriff plötzlich im Stich und behandelt unvermittelt die Frage nach der Möglichkeit eines zeitlichen Weltanfanges. Die Behandlung dieser Frage ist historisch von grossem Interesse, weil der Unmöglichkeit einer unendlichen verflossenen Zeit als Gegenargument nicht das der ersten Antinomie, nämlich die Unmöglichkeit einer der Welt vorangegangenen leeren Zeit, sondern das der vierten, die Unmöglichkeit eines zeitlichen Anfangs in Gott entgegengehalten wird. Wir werden hier gewahr, wie beide Antinomien, so wie sie ihrem sachlichen Gehalt nach in der That eng verwandt sind, auch historisch ursprünglich von einander kaum getrennt sind und erst allmählich sich von einander sondern. Auch der Gedanke der Unmöglichkeit einer ausserweltlichen Zeit wird aber im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung ausgesprochen, nicht jedoch als eine Seite der Anti-

---

[1]) Eine etwas abweichende intellektuelle Definition des Anfangs als Dependenz eines Zufälligen von einer Ursache, die kein causatum alterius ist (S. 326), kommt dem Sinne nach ziemlich auf dasselbe heraus.

nomie, sondern als Lösung derselben. Darum nämlich ist eine ausserweltliche Zeit unmöglich, weil die Zeit als blosse Bedingung der Sinnlichkeit keine absolute Existenz haben kann, sondern nur innerhalb der sinnlichen Welt möglich ist. Wir sehen hier allerdings den Gedanken von der Subjektivität der Zeit schon zur Lösung der Frage verwendet, nicht aber in der klaren Form der Kritik, dass die absolute Welt völlig zeitlos und die Frage darum gegenstandslos ist, vielmehr scheint die Zeitlichkeit der Welt hier ziemlich deutlich ausgesprochen und nur die Möglichkeit einer ausserweltlichen Zeit erkenntnistheoretisch abgelehnt. Einer ähnlichen Unklarheit begegneten wir übrigens schon in der Frage der Willensfreiheit, wo zwar die Zeitlosigkeit Gottes, nicht aber die der Welt hervorgehoben wurde. Eine letzte Schwierigkeit liegt endlich darin, dass in beiden behandelten Stellen die Annahme eines Weltanfangs sowohl in zeitlichem als kausalem Sinne[1]) unentschieden bleibt und nur die eines Welturhebers als erweisbar und religiös bedeutsam gilt (S. 327 u. 330), während an anderer Stelle, ja noch auf derselben Seite ein Weltanfang als sicher vorausgesetzt und die Freiheit des göttlichen Handelns aus ihm erschlossen wird (330), ohne dass eine Möglichkeit gegeben wäre, diesen Widerspruch zu heben.

Nach der Lehre von der Weltschöpfung behandelt Kant die Erhaltung der Welt durch Gott. Die Welt als Ganzes zufälliger Substanzen bedarf ebenso wie zu ihrer Entstehung auch zu ihrer Fortdauer einer Ursache. Damit aber ist die Gleichheit von Weltschöpfung und Welterhaltung keineswegs ausgesprochen. Wäre die Erhaltung der Welt eine ständige Schöpfung, so müsste die Welt ständig zu existieren aufhören und von Neuem zu existieren beginnen (S. 337 f.). Auffällig an diesen Darlegungen ist die Unbefangenheit, mit der Kant die zeitlichen Begriffe der Dauer sowie des Anfangens und Aufhörens auf die intelligible Welt, die allein ja für die Schöpfungsfrage in Betracht kommt,

[1]) In dieser Unterscheidung übrigens ist selbstverständlich der Unterschied der ersten und vierten Antinomie vorgebildet; doch fehlt für das letztere Problem noch völlig der antinomische Charakter, und die eine Seite der späteren vierten Antinomie wird, wie erwähnt, für die Zeitantinomie verwendet. Ausserdem beweist das früher besprochene unvermittelte Übergehen von dem einen Problem auf das andere den Mangel einer klaren Unterscheidung. Den primitivsten Zustand des Problems bieten die Reflexionen, welche die zeitliche Unbegrenztheit und kausale Abhängigkeit der Welt einander gegenüberstellen.

überträgt, ohne auch nur mit einem Wort anzudeuten, dass diese Wendungen hier etwa in einem ausserzeitlichen, allerdings schwer begreiflichen, Sinne gemeint seien. Diese Erscheinung ist um so auffälliger, als Kant bei ähnlicher Gelegenheit die Unmöglichkeit einer successiven Weltschöpfung damit erweist, dass die Succession als Form zeitlichen Geschehens dem göttlichen Sein und Handeln nicht zukommen könne (S. 332). Die Beobachtung aber, dass Kant an der eben angeführten Stelle eine reale Succession innerhalb der Welt zuzugeben scheint, umgekehrt aber an der unseren nur für die Welt, nicht aber für Gott den Unterschied von Schöpfung und Erhaltung gelten lässt, bestätigt abermals die vorher gemachte Bemerkung, dass Kant nur für Gott, nicht aber für die Welt die Lehre von der Idealität der Zeit konsequent durchführt.

Sehr unentschieden sind endlich eine Reihe von Äusserungen Kants über die Möglichkeit von Wundern. Ohne dass er sie direkt zu bestreiten wagt, geht doch aus dem ganzen Ton seiner Ausführungen deutlich hervor, dass er ihnen innerlich durchaus ablehnend gegenübersteht; will er sie einmal nur für den äussersten Notfall einer Durchbrechung der sittlichen Weltordnung gelten lassen (S. 121), so erklärt er es an anderer Stelle, geradezu für unsere sittliche Pflicht, nichts zuzulassen, was eine vernünftige Erkenntnis der Natur unmöglich mache (S. 333).[1])

Die Theologie unserer Vorlesungen hat ihre grosse historische Bedeutung als erster uns bekannter Versuch Kants, seine neue Erkenntnistheorie metaphysisch zu verwerten; sie bietet schon die Keime aller wichtigeren späteren metaphysischen Grundgedanken Kants: nur subjektive Giltigkeit aller theoretischen Metaphysik, die Unsinnlichkeit der absolut realen Welt, Aufbau der Metaphysik auf einer rationalistisch begründeten Ethik und den Versuch, die überlieferten metaphysischen Gedanken der neuen Erkenntnistheorie entsprechend umzuprägen. Allein keinen dieser Gedanken fanden wir konsequent durchgeführt. Seite für Seite fast macht sich der Charakter der Vorlesungen als Erzeugnis einer Übergangsperiode geltend. Sie weisen über sich hinaus auf eine höhere, gereiftere Form der Gedanken, erwecken zugleich aber auch den Zweifel, ob all die mannigfach sich durchkreuzenden Gedankenreihen je zu völliger Einheit zusammen gehen können.

---

1) Vgl. hierzu Heinze a. a. O., S. 623 ff.

II.

Der Kantische Gottesbegriff während der kritischen Zeit in theoretischer Bedeutung.

a) Vorbemerkungen.

So eifrig auch die heutige Kantforschung bemüht ist, die Gedanken der kritischen Periode Kants in ihrem Zusammenhange mit den Anschauungen der vorangehenden Philosophen, wie in ihrer Zusammengehörigkeit mit früheren Perioden der Kantischen Entwickelung zu begreifen, so bleibt doch die Kr. d. r. V. in der Entwickelung der Philosophie wie der Kants etwas durchaus neues. Bei der tiefgehenden Umgestaltung, die hier eine Reihe der grundlegenden Begriffe und Probleme der Philosophie erfahren, ist es schwer, ein einzelnes Problem, losgelöst aus dem Zusammenhang des Systems, zu behandeln; vor allem aber macht es die strittige Auslegung der Kantischen Lehre selbst in ihren entscheidenden Gedanken nötig, unserer Darstellung der Kantischen Gotteslehre einige Bemerkungen voranzuschicken, die zu den wichtigsten, für ihr Verständnis in Betracht kommenden Streitfragen Stellung nehmen sollen, ohne freilich eine eingehende Begründung des hier festgehaltenen Standpunktes geben zu können. Hinsichtlich der Frage des psychologischen oder nichtpsychologischen Charakters des Kantischen a priori scheint folgendes als Ergebnis der ausgedehnten Diskussionen anerkannt zu sein. Der Gang der Kantischen Untersuchung ist seinem Wesen nach nicht psychologisch. Nicht in erster Linie eine psychologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses, sondern die Prüfung der Voraussetzungen eines objektiv giltigen Erkennens führt zur Gewinnung des a priori. Die Legitimation des a priori besteht in dem Nachweis, dass es zur Konstituierung einer gesetzmässig geordneten Erfahrung unentbehrlich ist, wobei freilich fraglich ist, ob eine solche Erfahrung als Thatsache erwiesen oder nur postuliert ist. Trotzdem Erwägungen nichtpsychologischer Art so das a priori begründen, haftet diesem selbst psychologischer Charakter an, denn darin eben besteht das Resultat der Kantischen Untersuchung, dass die Möglichkeit objektiver Erfahrung darauf ruhe, dass ihre allgemeinsten Grundlagen im Wesen des menschlichen Geistes wurzeln, aus ihm in die Dinge hineingetragen werden. Die Anschauung und der Verstand, in dem die Erfahrung und ihre Gegenstände gegründet sind, sind wohl zur Begründung eines methodischen wissenschaft-

lichen Erkennens in ihrer Apriorität anerkannt, sie selbst aber sind nicht Methoden wissenschaftlicher Forschung, sondern Anlagen des menschlichen Geistes. Der Verstand, der unserer Erfahrung die Gesetze vorzeichnet, ist nicht erschöpft in dem wissenschaftlichen Erkennen, das diese Gesetze „entdeckt, indem es sie mit seinen Mitteln erfindet, gleichsam als Urheber der Natur stiftet" (Cohen, Kants Begründung der Ethik S. 20). Vielmehr ist es der Verstand als menschliches Vermögen, der diese Gesetze nicht nur entdeckt, sondern im strengen Sinne des Wortes schafft. So nur kommt die metaphysische Ableitung des a priori zu ihrem Recht. Nur wenn die Ordnung der Erscheinungen aus unserem Verstande stammt, nicht wenn die ihnen innewohnende Regelmässigkeit von ihm nur als Gesetz formuliert wird, müssen auch die Gegenstände der Erfahrung sich nach den Grundgesetzen möglicher Erfahrung richten, müssen ferner die Dinge zu Erscheinungen werden, um unter der Gesetzgebung unseres Verstandes zu stehen. Weil die Natur nichts ist als „eine Menge von Vorstellungen unseres Gemüts", darf man sich nicht wundern, „in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis, nämlich der transscendentalen Apperzeption, die Grundlage ihrer Einheit zu finden (Kr. d. r. V. S. 126). Das bei dieser Auffassung entstehende Problem der überindividuellen Giltigkeit des Erkennens ist wohl in Kants Sinne durch die Annahme zu heben, dass die a priorischen Funktionen notwendig einem jeden in menschlicher Weise erkennenden Subjekt innewohnen und so auch die gleiche Ordnung für alle Einzelsubjekte bindend ist.[1])

Die metaphysisch wichtigste Konsequenz der Kantischen Erkenntnislehre ist die Einschränkung der Erkenntnisgiltigkeit auf die Erfahrungswelt, die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Die Kantische Lehre vom Dinge an sich gehört ebenfalls zu den umstrittensten Punkten seines Systems. Während nach der gewöhnlichen Auffassung Kant positiv die Existenz eines der Erscheinung korrespondierenden, an sich Seienden lehrt, wollen andere Kanterklärer Kant von dem Vorwurf der Inkonsequenz befreien, indem sie dem Einwande, dass nach den Grundsätzen der

[1]) Von der Deutung des Kantischen transscendentalen Ich in überpersönlichem Sinne habe ich Abstand genommen. Ohne hier in die Diskussion dieser schwierigen Frage einzutreten, sei nur bemerkt, dass die so oft von Kant betonte Identität des urteilenden und des erfahrungschaffenden Subjekts gegen diese Annahme spricht.



Kritik schon die Existenz eines Transscendenten unerweisbar sei, die Behauptung entgegensetzen, Kant habe in der That den Begriff des Dinges an sich nur als einen problematischen aufgestellt und keineswegs die Existenz eines ihm entsprechenden Gegenstandes behauptet. Während die meisten Vertreter dieser Anschauung den problematischen Wert des Dinges an sich auf die theoretische Philosophie beschränken und ihm innerhalb der ethischen Metaphysik objektive Realität einräumen, geht besonders Cohen soweit, das Ding an sich in der gewöhnlichen Bedeutung gänzlich aus der Kantischen Philosophie zu eliminieren, indem er den Begriff des Dinges an sich völlig anders deutet. Ihm ist das Ding an sich die Erfahrung selbst, als Gegenstand gedacht, d. h. zu systematischer Einheit hingeführt. Als Einheit der Erfahrung aber ist es nichts fertiges und gegebenes, sondern durch den unendlichen Fortschritt wissenschaftlicher Forschung zu realisieren. So ist das Ding an sich nicht Objekt, sondern Aufgabe, seine Realität bewährt sich in der Vertiefung der Forschung, und indem es strebt, die Bedingtheit alles Erfahrens zum Unbedingten hinzuführen, wird es zum Grenzbegriff (Cohen, Kants Theorie der Erfahrg., S. 505—8, 518—520). An die Auffassung des Dinges an sich ist nun auch die der Ideen gebunden. Wenn die theoretische Philosophie alles transscendente Sein nur als problematisch fasst, so kann auch den Ideen des theoretischen Vernunftgebrauchs kein objektiv Reales entsprechen, und wenn selbst die Ethik den an sich unausdenkbaren Gedanken eines jenseits aller Erfahrung liegenden Seins nicht zu realisieren vermag, so müssen auch die alle Erfahrung übersteigenden ethischen Ideen endgiltig auf den Wert von Objekten verzichten.

Durch die eingehenden Diskussionen des Problems, die besonders in Vaihingers Kantkommentar (Bd. II S. 8, 51, 503 u. ö.) zum Abschluss gebracht sind, scheint mir die Existenz des Dinges an sich als von Kant gelehrt mit Sicherheit nachgewiesen. Das Motiv dieser Kantischen Meinung ist nicht bloss ethischer Natur, vielmehr verlangt schon die theoretische Philosophie ein Ding an sich, dessen Möglichkeit theoretisch völlig einwandfrei ist. Der Grund zu seiner Annahme darf freilich nicht in einem Kausalschluss gesucht werden,[1]) vielmehr ist das Bedürfnis nach einem

[1]) Ein solcher Kausalschluss wird auch durch die besonders von Riehl (Kritiz., Bd. I, S. 432) betonte Unterscheidung von Begriff und Grundsatz

gegenständlichen Wert der Erfahrung wohl ausschlaggebend, da ohne Ding an sich auch keine fremden Bewusstseinsträger, sowie kein Ineinandergreifen der verschiedenen Bewusstseinskomplexe möglich und begreiflich wäre.[1] Zuzugeben ist, dass einzelne Stellen der Kr. diesem Ergebnis zu widersprechen scheinen und dem Dinge an sich nur den Wert eines Grenzbegriffs beimessen. Allein abgesehen von der geringen Zahl derartiger Äusserungen, sind sie fast durchgängig mit der Annahme des Dinges an sich vereinbar. Ohne das hier näher ausführen zu können, sei nur darauf hingewiesen, dass ein bloss problematischer Wert zumeist nur dem Begriff des Noumenon beigelegt wird, der das „unbekannte Etwas“ des Dinges an sich zum Gegenstand für einen Verstand ausbaut.

Mit einigen Worten sei endlich noch die Cohensche Deutung des Dinges an sich als Aufgabe eines Ganzen der Erfahrung besprochen, die den Begriff des Dinges an sich mit der Idee völlig zusammenfallen lässt (Theor. d. Erf. S. 516). Unbeschadet des systematischen Werts der hier berührten Cohenschen Gedanken scheinen sie mir in der Kantischen Lehre keine Stütze zu finden. Allerdings bezeichnet Kant gelegentlich das Noumenon als Aufgabe, doch diese Aufgabe ist nicht die unendliche Fortführung des immanenten Erkennens, sondern die, „ob es nicht von jener (unserer Sinnlichkeit) ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge“ (Kr. S. 257). Auch die Bezeichnung des Noumenon als Grenzbegriff ist nicht beweisend. Die von ihm bezeichnete Grenze soll nicht alle Erfahrung zur Einheit zusammen-

der Kausalität nicht gerechtfertigt. Denn der reine Kausalitätsbegriff ist allerdings nicht wie der an die Zeitform gebundene Grundsatz jenseits der Erfahrung unmöglich, doch auch seine transscendente Anwendbarkeit ist bloss problematisch und berechtigt zu keinem positiven Kausalschluss. Auch aus dem receptiven Charakter der Sinnlichkeit kann das Ding an sich nicht erschlossen werden, da das gegebene Empfindungsmaterial, wenn auch a posteriorisch nicht transscendenten Ursprungs zu sein braucht.

[1]) Die Auskunft Drobischs (Kants Dinge an sich etc.), dass Kant den Gedanken eines Dinges an sich zwar für denknotwendig halte, seine Existenz aber nicht annehme, wird dem Thatbestand der Kantischen Lehre kaum gerecht, ist aber auch innerlich unhaltbar, da die nach ihm von Kant gelehrte Ungereimtheit einer Erscheinung ohne Ding an sich nicht durch den selbst notwendigen Gedanken eines solchen, sondern nur durch seine positive Annahme behoben wird. Ist die Denknotwendigkeit des Dinges an sich nicht psychologisch, sondern erkenntnistheoretisch zu verstehen, so ist sie mit der Annahme seiner Existenz identisch.

schliessen, vielmehr begrenzt sich die Erfahrung als Erscheinung in jedem Punkte, an einem für uns freilich leeren Raume, das Noumenon als Grenzbegriff ist nur von negativem Gebrauche (Kr. S. 235). Wenn freilich die Prolegomena beide Bedeutungen des Grenzbegriffs verbinden (S. 123 ff.), so sprechen sie doch am stärksten gegen Cohen, da sie gerade in dem Begriff der Grenze die „Verknüpfung" der Erscheinung mit einem ausser ihr liegenden, wenn auch völlig „unbekannten" „Etwas" betonen (S. 128, 129). Das Gleiche gilt für die Stelle der Antinomienlehre, die dem transscendentalen Objekt allen „Zusammenhang unserer möglichen Erfahrung" zuschreibt (Kr. S. 403|4). Diese nicht-sinnliche Ursache der Erscheinung soll überdies nicht die Erfahrung bis ins Unendliche erweitern, sondern auch ihrem nicht unmittelbar erlebten Teile Realität verleihen. Die Cohensche Auffassung des Dinges an sich führte dazu, dass er es der Idee gleichsetzt. Dieser Gleichsetzung aber steht entgegen, dass das Ding an sich stets den Charakter des Dunklen und Unerkennbaren an sich trägt, während die Idee als Produkt unserer Vernunft in ihr auch ihre restlose Auflösung finden soll (Kr. S. 488 u. ö.).

b) Der Gottesbegriff der Kr. d. r. V.

Die Einführung der Vernunft als des Prinzips des Unbedingten, das sich auf logischem Gebiet in den Vernunftschlüssen, auf transscendentalem in den Vernunftideen bekundet, und die Ableitung der Ideen aus den Schlüssen ist bekannt. Ebenso darf es als anerkannt gelten, dass diese Ableitung aus dem Schlussverfahren durchaus fraglich ist. Sie beruht zunächst auf einer Umdeutung der eigentlichen Tendenz des Schliessens, das nicht die Einzelwahrheit auf immer höhere Bedingungen zurückführen, sondern umgekehrt aus dem allgemeinen das einzelne erschliessen will.[1]) Deutlicher noch wird die Gezwungenheit der Ableitung

[1]) Wenn Cohen diesem Einwande begegnen will, indem er in der Aufstellung des Obersatzes selbst das Prinzip des Unbedingten wirksam findet, so finden wir dafür zunächst keine sichere Andeutung bei Kant selbst. Ausserdem aber scheint gerade auf Kantischem Boden ein solches Prinzip des Unbedingten, welches das Recht der Induktion zur Aufstellung allgemeiner Sätze sichert, entbehrlich; denn die Induktion verlangt zu ihrer logischen Rechtfertigung nur die Annahme eines durchgängigen Zusammenhanges der Erfahrung, der auf Kantischem Boden ohnehin verbürgt ist (vgl. auch Sigwart, Logik §§ 62 und 93).

bei ihrer Durchführung im einzelnen. Kant selbst bekundet die Unsicherheit seiner Gleichsetzungen in den mannigfachen Schwankungen, die er erkennen lässt.

Die Gottesidee leitet Kant bekanntlich aus dem disjunktiven Schluss ab, indem sie das absolute Ganze der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt darstellt:[1])

„Endlich schliesse ich nach der dritten Art vernünftelnder Schlüsse von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem blossen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendenten Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann“ (Kritik S. 292). Diese zunächst etwas unverständliche Ableitung des Gottesbegriffs wird sogleich klarer, wenn wir uns des eigentümlichen Gottesbeweises aus der Möglichkeit, speziell in der Form, wie sie die Vorlesungen boten, erinnern. Ihn führt Kant auch in der Kritik, allerdings viel subjektiver gefasst, wiederum vor. Dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der lehrt, dass von zwei condradiktorisch entgegengesetzten Urteilen eines stets wahr sein müsse, giebt Kant die Wendung, dass von je zwei entgegengesetzten Prädikaten jedem Dinge notwendig eines zukommen müsse. So gelangt er zu der Vorstellung eines Inbegriffs aller möglichen Prädikate, mit dem wir jedes Ding, um es vollständig zu bestimmen, vergleichen müssen. Diese Idee bildet sich in unserem Verstand weiter um zu der Vorstellung eines Wesens, in dem alle jene Prädikate vereinigt sind. Nunmehr müssen alle einander widersprechenden Prädikate von diesem fern gehalten werden; das aber kann Kant leicht erreichen, da von jedem Paar entgegengesetzter Prädikate nur dem einen positiven Ursprünglichkeit zukommt, während das ihm gegenüberstehende negative nur abgeleitete Bedeutung hat. So bildet sich nun weiter unser Begriff zum Inbegriff aller Realitäten, zum unendlichen positiven Wesen um, das von den endlichen, und als solchen teilweise negativen, als ursprünglich vorausgesetzt wird. Jenes allerrealste Wesen ist demnach zugleich auch als Urwesen,

[1]) In den Vorlesungen ed. Poelitz S. 81 dagegen finden wir die Gottesidee als höchste Ursache dem hypothetischen Urteil verglichen, während das absolute Ganze durch den Weltbegriff repräsentiert wird.



als höchstes und endlich als Wesen aller Wesen anzusehen. Da nun seine Ursprünglichkeit aufgehoben würde, sobald wir es aus Teilen bestehen lassen, so müssen wir es als einfaches Wesen vorstellen, alles Endliche kann somit nicht eine Einschränkung, sondern nur eine Folge dieses Wesens sein, das ens realissimum ist nicht Inbegriff, sondern Grund aller Realität. So sind wir bei dem transscendentalen Gottesbegriff mit allen seinen Prädikaten angelangt. Bei diesem Verfahren ist es allerdings unserer Vernunft begegnet, einen blossen Hilfsbegriff zur Bestimmung der Dinge zu einem besonderen Wesen zu machen und ihr eigenes Gebilde unvermerkt zu objektivieren, ja wir hören sogar weiter, dass der wirkliche Ursprung jener Vorstellung vom Inbegriff aller Möglichkeit in der Thatsache zu suchen ist, dass uns alles Wirkliche nur im Zusammenhang einer allumfassenden Erfahrung gegeben ist. Diese Ableitung der Gottesidee, die von einem Inbegriff aller erfahrungsmässigen Realität ausgeht und bei einem Wesen endet, dem keines jener Prädikate zukommt, will nicht als Gottesbeweis gelten; denn Kant selbst bemerkt sofort, dass unsere Vernunft „das idealische und bloss gedichtete einer solchen Voraussetzung" viel zu leicht bemerke, um dadurch getäuscht zu werden. Vielmehr liege der wirkliche Grund zur Annahme eines solchen Wesens in dem Bedürfnis nach einer letzten unbedingten Ursache alles bedingten Seins (Kritik S. 454—462).

Die eigentliche Bedeutung des Gottesbegriffs ist die der höchsten Ursache und die wirklich ernsthaften Gottesbeweise auf theoretischem Gebiet die drei alt überlieferten. Damit ist die ganze Ableitung des Gottesbegriffs aus dem disjunktiven Schluss, sowie der vorgeblich zu ihm führende unwiderstehliche dialektische Vernunftschluss von Kant selbst als nebensächlich bei Seite geschoben, damit zugleich aber die selbständige Berechtigung der Gottesidee neben den Antinomien, und so das ganze Ideenschema, hinfällig geworden.

Eine Wiedergabe der Kantischen Darstellung und Kritik der Gottesbeweise ist in unserem Zusammenhang nicht erforderlich. Das Resultat der Kritik ist bekannt. Der ontologische Gottesbeweis wird als völlig sophistisch abgelehnt; nicht ganz so ablehnend verhält sich Kant gegenüber dem kosmologischen Beweis, wenigstens bis zu dem Punkte, wo er die Existenz eines notwendigen Wesens erweisen will. Wenn auch dieser Beweis nicht wirklich stichhaltig ist, so entspringt er doch dem tiefsten Wesen

unserer Vernunft, bekundet auf das deutlichste ihr Streben nach einem Unbedingten. Günstiger noch als an dieser Stelle spricht Kant sich mehrfach sonst über den Grundgedanken des kosmologischen Beweises aus; in dem der Kritik der drei Gottesbeweise unmittelbar vorausgehenden Abschnitt, der allerdings völlig aus dem Zusammenhang herausfällt, gewinnt man fast den Eindruck, dass Kant dem Grundgedanken des kosmologischen Beweises zum mindesten wohlwollend gegenüberstehe und ihm nur keine vollständige Schlüssigkeit einräumen könne (Kritik 463—466). Ähnlich ist die Lösung der vierten Antinomie durchaus darauf angelegt, dem Begriff eines notwendigen Wesens jenseits der Sinnenwelt einen Platz frei zu machen. Die definitive Anschauung Kants aber fällt, wie vorhin gesagt, weniger positiv aus. Ist es auch ein notwendiges Streben unserer Vernunft, zu allem Zufälligen ein Notwendiges zu suchen, so gelingt es ihr doch nie, dieses Streben zu verwirklichen. Denn kein Wesen kann ihrem Begriff der Notwendigkeit genügen, da der Begriff keines Dinges seine Existenz notwendig macht (S. 484). Dieser Widerspruch im Begriff der Notwendigkeit weist darauf hin, dass Notwendigkeit und Zufälligkeit den Dingen selbst nicht anhaften können, sondern dass sie nur subjektiven Prinzipien unserer Vernunft entstammen können, die einerseits dahin treibt, zu allem Existierenden etwas Notwendiges zu suchen, „d. i. niemals anderswo als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben“ (S. 484). Der Widerspruch in dem Begriff der Notwendigkeit ist freilich nur ein scheinbarer. Die Notwendigkeit, die der kosmologische Beweis verlangt, ist nur die Unabhängigkeit und Unbedingtheit eines letzten Seins, die Notwendigkeit aber, die sich nicht verwirklichen lassen will, ist die begriffliche Erweisbarkeit im Sinne des ontologischen Beweises, die freilich von Kant als gänzlich nichtig dargethan ist. Gleichwohl aber kann sich Kant nicht entschliessen, diesen Begriff völlig preiszugeben; diese Schwierigkeit im Begriff der Notwendigkeit macht sich durch alle Stadien der Kantischen Theologie hindurch geltend. Mit der Zurückführung der Notwendigkeit Gottes auf das subjektive Prinzip des Unbedingten kommen wir aber zu dem Zentrum der kritischen Gotteslehre Kants. Diese Zurückführung nämlich ist nicht nur als kausale Erklärung der Gottesidee zu verstehen, sondern

in ihr soll zugleich auch der Erkenntniswert des Gottesbegriffs, seine positive Bedeutung auf theoretischem Gebiet begründet werden. Die Gottesidee ist nicht nur dem Prinzip des Unbedingten entstammt, sondern sie ist das wirksamste Mittel, um diesem Prinzip seine wissenschaftliche Bedeutung zu sichern, wir bedürfen ihrer, um unserer wissenschaftlichen Forschung in dem Begriff einer unbedingten einheitlichen Weltursache einen steten Sporn zu bieten. „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anderes, als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz" (S. 486). Die Bestimmung des regulativen Wertes der Gottesidee hat freilich nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Der Zusammenhang, in dem sie uns hier entgegentritt, ihre Ableitung aus dem dem Begriff des notwendigen Wesens weist darauf hin, dass ihre regulierende Bedeutung lediglich in dem Ansporn zu immer höher emporsteigender Fortführung der Kausalverknüpfung bestehe. Mit dieser Formulierung fällt die Betonung der systematischen Einheit der Naturerklärung nicht unmittelbar zusammen. Überdies wird zur Begründung der systematischen Einheit stärker noch als die Notwendigkeit Gottes der Gedanke seiner Allgenugsamkeit, „die Idee eines allerrealsten Wesens" betont. Betrachten wir zunächst die an erster Stelle erwähnte regulierende Bedeutung der Gottesidee, die in dem Streben nach einer bis ins Unendliche fortgesetzten Fortführung der Kausalreihen besteht, so stösst sie sich offenbar mit der regulativen Bedeutung der Antinomien, die gleichfalls dahin zielt, den Zusammenhang der Erscheinungen bis ins unendliche zu verfolgen (Kr. S. 413 ff.). Stärker aber wird die regulative Bedeutung der Gottesidee von einer anderen Schwierigkeit betroffen. In der Auflösung der Antinomien handelt Kant auch von dem Interesse der Vernunft an Thesis und Antithesis und hebt gerade als einen eigentümlichen Vorzug der empiristischen Auffassung, die kein jenseits der Erfahrung liegendes Sein zulassen will, hervor, dass gerade ihre Grundsätze, so sie sich nur von aller dogmatischen Anmassung freihalten, „eine Maxime der Mässigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der grössestmöglichen Erweiterung un-

seres Verstandes durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung, sein“ (S. 387). Der grundsätzliche Widerspruch beider Auffassungen liegt klar zu Tage. Auf der einen Seite sollen wir die Welt als begründet in einer unbedingten einheitlichen Ursache betrachten, um die Erforschung der erfahrbaren Wirklichkeit durch diesen Gesichtspunkt anzuregen und zu vertiefen, und auf der anderen Seite soll gerade die Abstraktion von allem jenseits der Erfahrung liegenden Sein die grösstmögliche Anwendung unseres Verstandes zur Erforschung des erfahrungsmässigen Zusammenhanges am vollkommensten ermöglichen. Offenbar ist die zweite Auffassung die einleuchtendere; durch die Annahme eines allumfassenden, nie abbrechenden Zusammenhangs der Erfahrung ist aller wissenschaftlichen Bethätigung ein unendliches Ziel gesetzt und eine Stetigkeit des Fortschritts gesichert, der gegenüber die Notwendigkeit einer anderweitigen Vertiefung schwer ersichtlich ist. Weit eher als den schon ohnehin gesicherten Gedanken einer allumfassenden gesetzlichen Einheit alles Geschehens zu begründen, vermöchte die Annahme eines überweltlichen Prinzips diesen Gedanken zu beeinträchtigen. Eine aus den Kantischen Worten etwa zu folgernde Auffassung, die den regulativen Wert der Gottesidee darin finden könnte, dass die Vorstellung eines letzten Ursprungs aller Dinge gegenüber der bis ins Endlose fortlaufenden Erfahrung den Vorzug besitze, dass sie die Wissenschaft durch den Gedanken eines Abschlusses ihrer Arbeit einen gewissen Ansporn biete, kommt demgegenüber nicht in Betracht. So hat sich für diese Form der regulativen Bedeutung des Gottesgedankens kein rechter Spielraum gefunden. Ehe wir aber den durch den Gottesbegriff repräsentierten Gedanken der systematischen Einheit betrachten, empfiehlt es sich, auch die theistische Ausprägung des Gottesgedankens ins Auge zu fassen.

Zu diesem Begriff gelangt Kant im Anschluss an den teleologischen Gottesbeweis. Seine Stellung zu diesem Beweise ist keine ganz gleichmässige. Zwar hebt er gelegentlich auch ihm gegenüber hervor, dass er sich des Grundfehlers aller dogmatischen Metaphysik, der Anwendung unserer Kategorien jenseits der Sinnenwelt, schuldig mache (S. 488). Allein kommt schon in dieser Kritik die Erkenntnis von dem Erscheinungscharakter der Sinnenwelt nur zu sehr unvollkommenem Ausdruck, so wird sie selbst von Kant bald wieder bei Seite geschoben. Trotzdem der teleologische

Beweis bei konsequenter Anwendung des kritischen Grundgedankens jeder Berechtigung entbehrt, bezeugt Kant ihm nicht nur seine Achtung, sondern rühmt ihm nach, dass er „bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung“ vom Dasein eines höchsten Welturhebers führe (S. 489), und hält es für völlig vergeblich, ihn zu bekämpfen, da ein Blick auf die Wunder der Natur genüge, um den Glauben an einen obersten und unbedingten Urheber gegen alle subtilen Zweifel zu behaupten; was er doch noch an ihm auszusetzen findet, sind nicht viel mehr als kleine Schönheitsfehler. Es sind nur die schon von früher her bekannten Einwände, dass er uns keinen völligen Beweis für die unendliche Allmacht Gottes, für den Ursprung auch der Substanzen aus ihm gewähre, die Kant hier wiederum erneuert. Erwarten wir nun nach dieser Beurteilung des teleologischen Beweises, dass Kant eine, wenn auch in gewisser Beziehung unvollkommene, theoretische Erweisbarkeit Gottes zugesteht, so weicht sein definitives Resultat wesentlich hiervon ab. Auch nach Berücksichtigung des teleologischen Beweises bleibt der Begriff des höchsten Wesens „ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal“, dessen Existenz so wenig bewiesen wie geleugnet werden kann und das nur in der kritischen Berichtigung eines anderweitig gewonnenen Gottesbegriffs von positiver Bedeutung ist (S. 501).

Neben dieser kritischen Bedeutung kommt der Gottesidee allerdings noch die regulative zu, die durch die theistische Ausgestaltung des Gottesbegriffs wesentlich an Bedeutung gewinnt. Diese Bereicherung des regulativen Wertes der Gottesidee liegt in der Einführung des Zweckbegriffs. Wir sollen die Welt so betrachten, als ob sie das Werk einer höchsten Intelligenz wäre, um so den teleologischen Zusammenhang der Dinge und damit manche uns sonst verschlossene Beziehungen zwischen ihnen zu erfassen. Hier scheinen wir endlich eine positive Leistung der Gottesidee vor uns zu haben. Sie erschliesst uns Zusammenhänge der Dinge, die uns ohne sie entgangen wären; doch das kaum gewonnene Resultat ist schon wieder in Gefahr. Ist doch die zweckmässige Einheit der Natur nicht als etwas von ihrer allgemeinen Gesetzlichkeit unterschiedenes aufzufassen, sondern „die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge“ (S. 532). Die richtige Verwendung des Zweckbegriffs ist die Annahme einer „Zweckmässigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur“, von der

keine besondere Einrichtung ausgenommen ist; auch die Ursache des Zweckmässigen haben wir in den „allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen“ (S. 535). Auch sie ist in den „allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen“ mit enthalten (S. 537).

Der Gedanke, den Kant hier ausspricht, ist uns längst bekannt; er betont hier wiederum die uns in seinen früheren Schriften so oft entgegengetretene Zweckmässigkeit der allgemeinen Naturgesetze, ohne jedoch die sonst von ihr geschiedene spezifische Zweckmässigkeit des Organischen hier zu berücksichtigen. Doch er geht hier noch einen Schritt weiter. Die Idee des Zwecks ist ihm nur noch ein Prinzip, um „zur systematischen Einheit“ zu gelangen, um die Erforschung der Natur nach allgemeinen Gesetzen möglichst „einstimmig zu machen“. Damit aber ist zugleich ausgesprochen, dass die Gottesidee uns keine Zusammenhänge zu erschliessen vermag, die nicht schon ohnehin in den allgemeinen Gesetzen der Natur begründet lägen. Das wäre freilich noch kein Einwand gegen ihre regulative Bedeutung; soll doch die regulative Idee die Zusammenhänge der Erfahrung nicht erklären, sondern als heuristisches Prinzip unseren Blick für diese Zusammenhänge schärfen. Doch diese heuristische Bedeutung kommt dem Gottesbegriff nur durch Vermittelung des Zweckgedankens zu, nur wenn die teleologische Betrachtung der Natur von dem Gottesbegriff erst angeregt würde, wäre sein regulativer Wert erwiesen. Das aber ist nach Kants eigenem Urteil nicht der Fall; die Zweckmässigkeit der Natur tritt uns unmittelbar entgegen, sie ist es, die nach Kants eigenem Zeugnis mit am stärksten zur Befestigung des Gottesbegriffs beiträgt. So ist nach dieser Anschauung der Zweckbegriff das primäre und der Gottesbegriff das abgeleitete. Diese letztere Anschauung aber ist die zweifellos richtige; für sie zeugt die Geschichte der Theologie, wie die der Naturwissenschaft. Ruht somit die Lehre von der regulativen Bedeutung der Gottesidee auf einer Umkehrung des naturgemässen Verhältnisses zwischen dem Gottes- und Zweckbegriff, so vermag der letztere seine regulative Bedeutung auch selbständig ohne Zuhilfenahme des Gottesbegriffs zu entfalten. Für diese Annahme zeugt wiederum das wirkliche Verhalten der Wissenschaft, die den Zweckbegriff ohne Unterstützung durch die Gottesidee auf das fruchtbarste verwertet. Nur das eine liesse sich zu Gunsten der Kantischen

Lehre anführen, dass der Gottesbegriff uns anzuleiten vermöge, den Zweckgedanken auch da zu verfolgen, wo er uns nicht durch unmittelbare Beobachtung nahe gelegt werde. Allein diese regulative Bedeutung der Gottesidee wäre doch gar zu dürftig; innerhalb des organischen Geschehens, für das allein der Zweckgedanke sich wahrhaft fruchtbar erweist, wird die Naturbetrachtung von innen heraus gedrängt, ihn systematisch in ihren Dienst zu stellen. Über dessen Kreis hinaus aber verfolgt, hat die teleologische Betrachtung kaum zu einer wesentlicheren Bereicherung der Wissenschaft geführt und artet nur zu leicht in die berüchtigten teleologischen Spielereien aus, wie sie erst die deutsche Popularphilosophie und später, wenn auch in anderer Weise, die Naturphilosophie der Schellingschen Schule gezeitigt hat.[1])

Die teleologische Einheit der Natur, die sich so in den allgemeinen Naturgesetzen gegründet zeigt, wird mehrfach auch als systematische Natureinheit bezeichnet. Der Gedanke der systematischen Natureinheit aber hat noch eine andere Bedeutung, die vielleicht den regulativen Wert der Gottesidee positiver zu gestalten vermag. Die Bedeutung dieser Einheit kann uns ein von Kant angeführter Fall verdeutlichen. Es wäre denkbar, dass sich unter den sich uns darbietenden Erscheinungen bei aller Ähnlichkeit der Form doch inhaltlich eine solche Verschiedenheit zeigte, dass auch der schärfste Verstand keine Ähnlichkeit fände. Alles Geschehen würde sich auch in einer solchen Welt streng nach den Grundsätzen unseres Verstandes, den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, abspielen, und doch würden wir ausser der allerallgemeinsten Form des Geschehens keine die Fülle der Thatsachen zusammenfassenden Naturgesetze aufstellen, nie aus der Vergangenheit Schlüsse auf die Zukunft ziehen können. Jeder Verstandesgebrauch wäre in einer solchen Welt unmöglich (Kr. S. 509|10). Hier setzt nun die systematische Einheit der Vernunft ein. Sie leitet unseren Verstand an, auch in dem Inhalt der Erfahrung nach Einheit zu suchen, die Einzelthatsachen unter allgemeine Gesetze zu stellen, die Einzelgesetze der Natur als Spe-

[1]) Der von Stadler (Kants Teleologie S. 144) angedeutete Versuch, die Ausdehnung der teleologischen Betrachtung auf die anorganische Natur, etwa im Sinne einer entwickelungsgeschichtlichen Ableitung bestimmter organischer Formen aus ihrer Umgebung zu verstehen, ist darum unzureichend, weil hier nicht nur die Antwort, sondern schon die Fragestellung kausal gefasst werden muss, um fruchtbar zu sein.

zifikationen allgemeiner Grundgesetze, die einzelnen Kräfte als Variationen allgemeiner Grundkräfte aufzufassen. Die alte Schulregel „entia praeter neccessitatem non esse multiplicanda“ ist der Ausdruck dieser systematischen Einheit. Diesem Prinzip der Gattungen tritt dann das Prinzip der Arten zur Seite, das uns auf die Verschiedenheiten auch des Gleichartigen hinweist und die höhere Gattung in immer weniger umfangreiche Arten einteilt, und beide Gesetze werden endlich durch das der Kontinuität ergänzt, das ein gleichmässiges kontinuierliches Fortschreiten von einer Art zur anderen und ein ebenso gleichmässiges Aufsteigen von der untersten Art bis zur höchsten Gattung fordert. Diese systematische Einheit der Natur ist nicht etwa der Erfahrung entlehnt, sondern ein notwendiges Prinzip unserer Vernunft, die sie auch da voraussetzt, wo es der Erfahrung noch nicht gelungen ist, sie zu erweisen (S. 512). Ebensowenig dürfen wir in diesem Prinzip der systematischen Einheit nur einen „ökonomischen Handgriff der Vernunft“ erblicken, die sich möglichst viel Mühe ersparen will, sondern unsere Vernunft setzt voraus, dass diese Einheit der Natur selbst angemessen sei; kraft einer notwendigen Idee gebietet sie, nach solcher Einheit zu suchen. Diese Form der systematischen Einheit bietet vielleicht eine letzte Möglichkeit, der Gottesidee eine regulative Bedeutung zu verschaffen. Obgleich Kant den Gedanken einer solchen Einheit mit der Gottesidee nicht unmittelbar in Verbindung setzt, hat bereits Stadler (a. a. O. S. 36 ff.), der gerade diesen Gedanken zum Gegenstand tiefgründiger Untersuchung gemacht hat, versucht, seine Verbindung mit der Gottesidee herzustellen, indem er ihn mit dem die Theologie eröffnenden Gedanken von Gott als dem Urquell der Möglichkeit aller Dinge in Verbindung brachte. Sicherlich spricht vieles für diese Beziehung, durch die der oben angedeutete Gedanke einer regulativen Verwertung des Begriffes ens realissimum im Sinne der systematischen Natureinheit Bedeutung gewänne. Allein wenn Kant einen solchen Zusammenhang im Auge gehabt haben soll, so hat er es nicht nur an der deutlichen Betonung dieses Zusammenhanges fehlen lassen, auch inhaltlich fallen beide Gedanken keineswegs zusammen. Der Begriff des ens realissimum bedeutet ein Ganzes aller Realität, das alles einzelne Sein als seinen Teil in sich schliesst. Der Ausgangspunkt der Entwickelung dieses Begriffs ist die Vorstellung einer Summe aller Realität, mit der jedes einzelne Sein zu seiner vollständigen

Bestimmung verglichen werden muss. Der Ursprung dieses Begriffs wird darum ganz folgerichtig in der Thatsache gefunden, dass uns alle Einzelrealität nur im Zusammenhang der „einigen allbefassenden Erfahrung“ gegeben ist, dass nichts für uns ein Gegenstand ist, wenn es nicht „den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt“ (Kr. S.461). Die Überwindung der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gegebenen aber, die Möglichkeit einer logischen Bearbeitung der Erfahrung, verlangt nicht ein Ganzes, dem sich alles Einzelne als Teil einordnet, sondern ein Allgemeines, das alles Einzelne als seine Spezifikation unter sich befasst. Der Gottesbegriff müsste demnach, was freilich in seiner Geschichte nichts unerhörtes wäre, zum obersten Allgemeinbegriff gemacht werden, um der ihm von Stadler zugewiesenen Aufgabe zu genügen. Wenn somit die Beziehung des Gedankens dieser systematischen Natureinheit zur Gottesidee nicht zur vollen Klarheit erhoben werden kann, so ist auch sein Verhältnis zu der ebenfalls als systematisch bezeichneten Zweckeinheit der Natur nicht völlig geklärt. Der Grund hierzu liegt darin, dass auch die Einheit des Mannigfaltigen eine subjektive Zweckmässigkeit der Natur, ihre Zweckmässigkeit für unser Erkennen darstellt, die leicht mit der objektiven Zweckmässigkeit ineinanderfliesst.

Doch von allen Einzelheiten abgesehen ist jedenfalls zu konstatieren, dass der Gedanke der Einheit des Mannigfaltigen, so unentbehrlich er für die Möglichkeit der Naturerkenntnis ist, gerade wegen seiner Unumgänglichkeit der regulierenden Kraft der Gottesidee nicht bedarf und überdies in ihr eine durchaus inadäquate Symbolisierung findet. So können wir denn abschliessend sagen, dass der Gedanke einer regulativen Verwendung der Gottesidee sich nirgends als fruchtbar erwiesen hat. Teils will er uns Erkenntnisse erschliessen, die schon durch den allgemeinen Zusammenhang der Erfahrung gegeben sind und keines regulativen Prinzips bedürfen; wo aber selbst die Fruchtbarkeit eines solchen von Kant erwiesen ist, liegt kein Grund vor, es mit der Gottesidee in Verbindung zu bringen, und je eindringlicher Kant die wissenschaftliche Notwendigkeit eines solchen regulativen Prinzips erweist, desto sicherer wird die Wissenschaft sich auch ohne die Hilfe des Gottesbegriffs seiner bedienen. Es ist nicht abzusehen, inwiefern solche in ihrer sachlichen Berechtigung ohnehin legitimierten Voraussetzungen der Naturbetrachtung,

wie der Gedanke der Einheit des Mannigfachen oder die teleologische Betrachtungsweise durch ihre Symbolisierung in der Gottesidee gewinnen sollten.[1]) Der Gedanke der regulativen Bedeutung der Gottesidee ist nur ein Versuch Kants, dem Gottesbegriff, den er seiner natürlichen und historisch gegebenen Bedeutung als Abschluss allen Erkennens beraubt hat, wenigstens irgend einen Wert für unser Erkennen zu reservieren. Dabei aber ist Kant im gewissen Sinne dogmatischer als die alte Theologie, denn während sie Gott aus der Natur heraus gelesen hatte, führt seine Methode nur zu leicht in die Gefahr, ihn in die Dinge hineinzulesen.

Der Gedanke der systematischen Natureinheit führt jedoch noch nach anderer Richtung hin zu schwierigen Fragen. Ganz abgesehen davon nämlich, ob er seinen zutreffenden Ausdruck im Gottesbegriff finde, stehen wir vor der Frage, mit welchem Recht wir dieses Postulat systematischer Einheit an die Naturerscheinungen herantragen. „Mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauch verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine bloss versteckte Einheit zu behandeln, und sie aus irgend einer Grundkraft, soviel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr freistände, zuzugeben, dass es ebensowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäss?" (S. 508.) Auf diese Frage giebt Kant zunächst die Antwort, dass wir eine solche systematische Einheit der Natur als objektiv und notwendig giltig voraussetzen müssen, weil ohne sie kein Verstandesgebrauch möglich ist. Mit dieser Antwort aber kann er sich seiner ganzen Anschauung nach nicht für befriedigt erklären; nur das können wir a priori erkennen, was wir selbst in die Dinge hineingelegt haben. Nur weil unser Verstand Urheber der Naturgesetze ist, dürfen wir die Giltigkeit allgemeiner und notwendiger Naturgesetze voraussetzen. Die Vernunft aber ist an der Konstitution der Welt nicht beteiligt, ihre Thätigkeit beginnt erst, nachdem Verstand und Sinnlichkeit die Welt geschaffen haben. Darum bleibt die Frage, quid iuris, unbeantwortet, und dieser Mangel wird auch durch die Unbestimmtheit des postulierten Prinzips nicht verringert. Wenn Kant gelegentlich darauf hinweist, dass die Vernunfteinheit, die dem Verstande durchgängige Einheit

---

[1]) Vgl. hierzu Cohen a. a. O. S. 551 ff., bes. 567 f.

seines Verfahrens vorschreibe, damit indirekt auch von den Gegenständen der Erfahrung gelte (S. 517 f.), so ist auch damit für unsere Frage nichts gewonnen, da die Vernunfteinheit nicht den erfahrungsetzenden, sondern den reflektierenden Verstand angeht. Eine Einheit vollends wie die systematische, die nicht die Form, sondern den Inhalt der Erfahrung angeht, kann durch den Verstand ebensowenig wie die Vernunft gegeben werden.

So sieht sich denn Kant gedrungen, auf die Frage nach dem Ursprung der systematischen Gesetzlichkeit der Natur noch eine ganz andere Antwort zu geben. „Frägt man also erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgend ein transscendentaler, d. i. bloss dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein“ (S. 538). Mit diesem „ohne Zweifel“ ist aber ebenso zweifellos das letzte Ziel der Kantischen Erkenntnislehre gefährdet. Unsere Frage erweist sich als ein Spezialfall des schwierigen Problems der besonderen Gesetze der Natur. Kant verleiht nur der allgemeinen Form der Naturgesetzlichkeit a priorischen Wert, während die Naturgesetze im einzelnen durchaus empirischen Charakters sind. Diese Scheidung ist, soweit sie den Erkenntniswert der Gesetze anlangt, unantastbar und zur Sicherung der empirischen Forschung vor aprioristischer Naturkonstruktion, wie vor empiristischer Erschütterung ihrer Grundlagen unentbehrlich. Anders aber liegt es insofern, als der eigentümliche Geltungswert des a priori auf seinen Ursprung aus unserem Geiste zurückgeführt wird. Liegt in unserem Verstande nur der Urspung der allgemeinen Form des Naturgesetzes, so ist die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens davon abhängig, dass ihm ein ordnungsfähiges Material zu Gebote steht, in dem dieselben Elemente einander regelmässig zugeordnet sind. Ist dieses Material aber ein regelloses Chaos, so vermag auch unser Verstand keine gesetzmässig geordnete Welt aus ihm zu schaffen; nur die blosse Form eines Naturgesetzes, nicht dieses selbst, hat Kant zu apodiktischer Gewissheit erhoben. Ist aber vollends, wie unsere Stelle zugestehen muss, die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens durch die Annahme des ihm zu Grunde liegenden Dinges an sich bedingt, so kann von einer apriorischen Notwendigkeit der Naturgesetze erst recht keine Rede mehr sein. Es hängt durchaus von der

unserer Gesetzgebung völlig entrückten Beschaffenheit des Dinges an sich ab, ob die Gesetze der Natur konstant bleiben, oder ob eine völlige Regellosigkeit an ihre Stelle tritt. So sieht auch Kant sich genötigt, auf den nicht weiter begründbaren Glauben an eine transscendente Gesetzmässigkeit zurückzugreifen und kommt im Grunde nicht über das von ihm so scharf angegriffene Präformationssystem hinaus (S. 682). Mit diesem Zugeständnis einer transscendenten Grundlage aller Naturgesetzlichkeit wird aber, und hier kommen wir zu unserem engeren Thema zurück, auch die Kantische Methode der Ableitung der Metaphysik hinfällig. Ist die Gesetzlichkeit der Natur in ihrer transscendenten Grundlage begründet, so ist es offenbar verfehlt, alle metaphysischen Spekulationen über die Natur aus aprioristischen Vernunftideen herzuleiten, vielmehr sind sie aus der Eigenart der uns empirisch gegebenen Welt zu erklären, und wenn Kant einmal auf das Postulat einer der Erfahrung zu Grunde liegenden strengen Gesetzlichkeit alles Seins zurückgreifen muss, so ist der Standpunkt der strengen Immanenz preisgegeben, und die Unmöglichkeit allen transscendenten Erkennens bedarf jedenfalls noch näherer Begründung.[1]) Mit diesem intelligiblen Urgrund aller Naturgesetzlichkeit glaubt Kant nun aber auch die Frage nach einer transscendentalen Theologie beantwortet und dem Gottesbegriff eine objektive Giltigkeit verschafft zu haben. Diese Meinung scheint zunächst mit all den zahlreichen Ausführungen, die ihm bloss eine regulative und heuristische Bedeutung zuschreiben, in offenbarem Widerspruch zu stehen. Dieser Widerspruch aber löst sich leicht, wenn wir den unmittelbar folgenden Satz ins Auge fassen. „Ist zweitens die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, notwendig u. s. w. sei, so antworte ich, dass diese Frage gar keine Bedeutung habe“ (Kr. S. 538). Also selbst den transscendentalen Merkmalen der Gottesidee wird hier jede positive Bedeutung abgesprochen. Nur soviel steht von der Existenz Gottes ausser Zweifel, dass es eine transscendentale Grundlage aller Naturgesetzlichkeit giebt. Sobald wir aber diesen transscendentalen Urgrund zur Gottesvorstellung ausgestalten, kommt unserer Vorstellung nur noch regulativer Wert zu. Analog dem von Kant später geprägten Ausdruck des symbolischen Theismus könnten wir seinen jetzigen Standpunkt als symbolischen Deismus begreifen. Das regulative

---

[1]) Vgl. Hartmann a. a. O. S. 18 f., 188 f.



„als ob“ der Gottesidee bestimmt sich also näher dahin, dass es nur die Beschaffenheit, nicht aber die Existenz eines ihr korrespondierenden Objektes betrifft. Denselben Standpunkt offenbaren nun auch die scheinbar skeptischeren Äusserungen Kants über die Gottesidee. Wenn er gelegentlich der Idee die Bedeutung einer wirklichen Sache energisch abspricht, so will er nur das unausgemacht lassen, „was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben (der systematischen Weltverfassung) an sich für Beschaffenheit habe“, die Existenz eines solchen Grundes aber steht ihm ausser Zweifel (S. 529). Die gleiche Tendenz offenbart sich auch, wenn Kant die Annahme eines höchsten Wesens zwar nicht an sich, wohl aber in Beziehung auf die Welt für berechtigt erklärt. Auch hier erklärt er uns für befugt, dieser Idee „einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur als einem Grunde jener systematischen Einheit in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauch analogisch sind“ (S. 526). Von gleichlautenden Stellen seien endlich nur noch die erwähnt, welche die Gottesidee als ein Etwas bezeichnen „wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben“ (S. 524, 527). Alle diese Stellen bestätigen das Ergebnis, dass die Gottesidee in dem transscendentalen Urgrund aller Naturgesetzlichkeit ein reales Objekt habe und nur unsere Art dieses Objekt zu begreifen von bloss subjektiver Bedeutung sei.

Diesen letzten Rest positiver Bedeutung hat die Gottesidee jedoch einer eigenartigen Verschiebung ihres Begriffs zu verdanken. Weil die Welt, so folgerte Kant, nur eine Summe von Erscheinungen ist, so muss ihr auch ein Ding an sich zu Grunde liegen. Die Gottesidee aber ist nur ein Versuch, dieses Ding an sich für unser Erkennen fasslicher zu machen. So ist Gott denn das, was uns als Natur erscheint. Die Schwierigkeiten dieser Formulierung brauchen kaum ausführlich dargelegt zu werden. Sie steht zunächst mit der sonstigen Auffassung Kants, vor allem mit seiner ethischen Metaphysik, in schroffstem Widerspruch; lehrt er sonst eine Welt selbständiger Dinge an sich, die ihm in der Ethik zu einer Welt freihandelnder Intelligenzen wird, und setzt er erst hinter diesen die Gottheit an, so identifiziert er hier alles objektiv reale Sein mit der Gottheit und lässt ausser ihr nur noch ihre subjektive Erscheinung bestehen. Dieser Widerspruch ist auch

nicht durch die Annahme einer Immanenz der intelligiblen Welt in Gott zu heben, denn immerhin wäre es nicht Gott selbst, sondern die von ihm getragenen Dinge an sich, die in der Welt erscheinen. Diese Betrachtung Gottes als transscendentalen Urgrundes der Erscheinung ist aber auch in sich höchst widerspruchsvoll, vor allem, wenn wir den theistischen Gottesbegriff in Betracht ziehen. Lässt die theistische Gottesanschauung nur die letzten Gründe aller Dinge aus Gott hervorgehen, so ist hier alles Sein in gleicher Weise Erscheinung des ihr zu Grunde liegenden Gottes. Vor allem aber ist das Verhältnis des Dinges an sich zu seiner Erscheinung mit dem des Schöpfers zu der zweckmässig von ihm gebildeten Welt unvereinbar. Die Erscheinung ist das Abbild, nicht aber das gewollte Erzeugnis des in ihr erscheinenden Seins. Wie ferner die absolute Einheit Gottes sich uns als die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt offenbaren kann, wie die Welt mit ihren Mängeln und Unvollkommenheiten das Spiegelbild Gottes sein soll, wie die Stellung des anschauenden Subjektes, das doch auch seinerseits wieder für andere Subjekte Anschauungsobjekt wird, zur Gottheit zu denken ist, alles das bleibt völlig unverständlich. Bei einer solchen Fülle von Schwierigkeiten wäre man leicht geneigt, die in unserer Stelle zu Tage tretende Bestimmung des Gottesbegriffs nur für eine gelegentliche ungenaue Formulierung anzusehen, aus der für Kants Auffassung vom Gottesbegriff keine weiterreichenden Schlüsse gezogen werden dürfen. Dem aber ist keineswegs so. Zunächst haben wir schon früher gesehen, dass diese Auffassung nicht bloss einer einzelnen Stelle, sondern dem ganzen Abschnitt von der Endabsicht der natürlichen Dialektik etc. (S. 520 ff.) zu Grunde liegt. Alle die vorhin angeführten Stellen, die den Gottesbegriff als den sich unserer Erkenntnis entziehenden Grund des systematischen Zusammenhanges der Sinnenwelt bezeichnen, gehen von derselben Auffassung aus. Diese Bestimmung des Gottesbegriffs reicht aber auch über diesen Abschnitt wesentlich hinaus. Zunächst ist die ganze Auflösung der vierten Antinomie auf ihr aufgebaut. Ihr Grundgedanke ist bekanntlich der, dass es innerhalb der Sinnenwelt niemals ein notwendiges Sein geben könne, wohl aber ausser ihr in der intelligiblen Welt. Für diesen Gedanken wählt Kant folgenden Ausdruck: „Also bleibt uns bei der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie noch ein Ausweg offen: da nämlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung

zugleich wahr sein können so, dass alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirisch bedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe auch eine nicht empirische Bedingung, d. i. ein unbedingt notwendiges Wesen stattfinde“ (S. 447). Deutlicher noch wird die Auffassung Gottes als der Grundlage der erscheinenden Welt, wenn Kant in der weiteren Auseinandersetzung dieses Gedankens das notwendige Wesen als „bloss intelligible Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt“ oder als „intelligiblen Grund der Erscheinungen“ (S. 448, 449) bezeichnet. Diese Auffassung wird aber auch durch den Grundgedanken der Auflösung gefordert. Hätte Kant nämlich hinter die Erscheinungen die Dinge an sich und erst als deren notwendige Ursache die Gottheit gesetzt, so wäre für das Verhältnis der Dinge an sich zu Gott das alte Problem in wenig veränderter Form wieder gegeben. Auch in der Behandlung der Gottesbeweise aber sind die gleichen Anschauungen nachweisbar. Sie bekunden sich, allerdings in versteckter und mehr indirekter Form, schon in der Kritik des kosmologischen wie des physikotheologischen Gottesbeweises. Beiden wirft Kant vor, dass sie den Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, der nur in der Sinnenwelt von Bedeutung sei, gerade dazu benutzen wollten, um über die Sinnenwelt hinauszukommen (S. 480, ähnlich 488). Der weitere Grundfehler dieser Beweise, ihr Irrtum nämlich, die Sinnenwelt für eine Welt von Dingen an sich zu halten, kommt in dieser Kritik nirgends zu scharfem Ausdruck. Immer wird nur die Sinnenwelt und die fälschlich aus ihr erschlossene notwendige intelligible Ursache einander gegenübergestellt, ohne dass auf die zwischen ihnen liegenden Dinge an sich jemals hingewiesen würde. Unmittelbar aber wird die hier besprochene Gottesvorstellung zum Ausdruck gebracht, wenn Kant nach der oben besprochenen Schwierigkeit im Begriff der göttlichen Notwendigkeit fortfährt, dass wir das Absolutnotwendige ausserhalb der Welt annehmen müssen, „weil es nur zu einem Prinzip der grösstmöglichen Einheit der Erscheinungen als deren oberster Grund“ dienen solle (S. 485). So dürfte es kaum zu viel gesagt sein, dass die ganze transscendentale Dialektik, soweit sie sich überhaupt mit dem Gottesbegriff beschäftigt, Gott als intelligiblen Urgrund der Erscheinungen begreift.

Unter diesen Umständen stehen wir vor der Frage, wie diese seltsame Formulierung des Verhältnisses von Gott und Welt zu

erklären ist. Unter den Gründen, die Kant zu dieser Auffassung veranlasst haben, steht an erster Stelle sein schon hervorgehobenes Bestreben, dem Gottesbegriff wenigstens einen Rest von Bedeutung auch innerhalb der theoretischen Philosophie zu erhalten. Das aber war ihm nur dann möglich, wenn er Gott unmittelbar an die Erscheinungen heranrückte, denn das Einzige, was er jenseits der Erscheinungen noch zu wissen glaubte, war die Thatsache, dass ihnen ein Ding an sich zu Grunde liege. So musste das Verhältnis von Gott und Welt unter den Gesichtspunkt von Ding an sich und Erscheinung gestellt werden, um innerhalb der theoretischen Philosophie noch diskutabel zu sein. Ein zweites Motiv für diese Auffassung lag weiter darin, dass Kant ein Abbrechen des erfahrungsmässigen Zusammenhanges für unmöglich erklärt. Will er mit dieser Annahme eines bis ins Unbegrenzte sich fortsetzenden Zusammenhanges der Erfahrung gleichwohl ein Verhältnis der Dinge zu Gott vereinbaren, so kann er die Dinge nicht aus Gott hervorgehen lassen, denn die früher von ihm vertretene Anschauung, dass auch mit dem Hervorgehen der Dinge aus Gott eine Unendlichkeit der abgelaufenen Weltreihe vereinbar sei, kann für ihn nicht mehr in Betracht kommen. So wird er zu der Anschauung gedrängt, dass Gott gleichsam den Hintergrund für alles Weltgeschehen abgebe, es an keinem bestimmten Punkte beginne, sondern ihm ständig in gleicher Weise zu Grunde liege. Auch dieser Gedanke drückte sich am ungezwungensten in dem Verhältnis von Erscheinung zu Ding an sich aus, und in der Auflösung der vierten Antinomie fanden wir in der That diesen Gesichtspunkt entschieden betont. Gerade aber bei dem Versuch Kants, für die systematische Gesetzlichkeit und Einheit der Natur in ihrer intelligiblen Grundlage eine Erklärung zu finden, lag die Auffassung des intelligiblen Urgrundes als Einheit besonders nahe, und wir haben hier den alten Gottesbeweis aus der Einheit der Natur in eigentümlich veränderter Form vor uns. War endlich historisch der Übergang zu dieser Auffassung durch die früher behandelte Lehre der Vorlesungen von Gott als Grenze der Welt nahe gelegt, so konnten doch alle diese Antriebe nur wirksam werden bei der eigenartigen Stellung Kants zur Realität der Erscheinungswelt; so scharf er nachgewiesen hatte, dass sie nur eine Summe von Vorstellungen sei, glaubte er ihr doch in der Lehre von der empirischen Realität eine objektive Existenz gesichert zu haben, und überträgt auf sie nun gelegentlich auch solche Be-

stimmungen, die im Grunde der vorkritischen Annahme ihrer metaphysischen Realität entstammen. Wir erinnern nur an das zu der Kantischen Kritik des kosmologischen Gottesbeweises Bemerkte. Dieser Zweideutigkeit in der Wertung der Sinnenwelt kommt nun aber eine mehrfach bemerkte Unklarheit der philosophischen Terminologie entgegen. Der Begriff der Erscheinung hat neben der von Kant gemeinten Bedeutung der subjektiven Auffassung eines realen Seins noch eine grundverschiedene Bedeutung, nach der er ein real aus einem höheren Sein abgeleitetes ebenfalls bezeichnet. In diesem Sinne kann die Welt auch bei der Annahme ihrer objektiven Realität als Erscheinung Gottes bezeichnet werden, und es hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich, dass Kant durch die Zweideutigkeit dieses Ausdrucks wie des ihm korrespondierenden Begriffes des intelligiblen Urgrunds zum grossen Teil zu seiner Bestimmung des Gottesbegriffs gelangt ist. Diese Vermutung gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn wir gewahr werden, dass ein hervorragender Philosoph der Gegenwart einer ganz ähnlichen Täuschung unterlegen ist. Der Ausgleich, den Herbert Spencer zwischen Religion und Wissenschaft versucht, ruht grossenteils auf einer analogen Unklarheit im Begriff des absoluten und relativen Seins, die gleichfalls einmal als Gott und Welt und dann wieder als Ding an sich und Erscheinung einander gegenübergestellt werden.[1]) Wenn wir so die Gotteslehre der Kritik in ihrer Beziehung auf das theoretische Erkennen noch einmal im Zusammenhang überschauen, so ist sie von dem Streben beherrscht, dem Gottesbegriff, den Kant als theoretisch unerweisbar dargestellt hatte, doch noch eine Beziehung zu unserem Erkennen zu erhalten. Das Bestreben offenbart sich zunächst in der Betrachtung Gottes als regulativer Idee. Allein dieser Versuch, dem Gottesbegriff die Rolle eines heuristischen Prinzips für die Erfahrungserkenntnis zuzuweisen, führte zu keinem haltbaren Resultat und setzte sich mit mannigfachen anderen Äusserungen Kants in Widerspruch. Neben dieser Bedeutung des Gottesbegriffs für unser empirisches Erkennen versucht Kant ihm aber fernerhin auch die Beziehung zu einem objektiven Sein zu erhalten. Abgesehen von den mannigfachen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die aus diesem Versuch erwachsen, bleibt bei diesem Rettungsversuch auch von dem Gottesbegriff kaum etwas übrig. Zunächst verflüchtigt er sich zu

[1]) Synthet. Phil. (Deutsch v. Vetter) Bd. I. S. 39 ff. Dageg. S. 68. ff.

einem blossen unbestimmten Etwas, das der Erfahrung zu Grunde liegt und von dem wir nichts Positives aussagen können. Hat so der Gottesbegriff alle seine positiven Merkmale verloren, so hat er überdies noch durch die Umbildung zum Dinge an sich der Erscheinungswelt, zu der Kant, um ihn theoretisch zu halten, gedrängt war, noch eine Stellung gewonnen, die ihn — ganz abgesehen von ihren mannigfachen metaphysischen Schwierigkeiten — religiös völlig unbrauchbar macht. Die auf ethischem Gebiet erfolgende Festigung der Gottesidee kann nicht einfach jenes unbestimmte Etwas genauer als Gottesbegriff bestimmen, sondern muss eine völlig veränderte Stellung Gottes zur Welt annehmen. Dass so die Kritik der reinen Vernunft im Grunde in ihren theoretischen und ethischen Ausführungen zwei grundverschiedene Gottesanschauungen besitzt, liegt neben den vorhin besprochenen Momenten auch in dem Dualismus theoretischer und praktischer Philosophie begründet, der bei aller Korrespondenz in den Grundlinien des Systems Unausgeglichenheiten im Einzelnen unvermeidbar machte.

Wesentlich positiver fasst Paulsen im Zusammenhang mit seiner Grundtendenz, die metaphysische Seite der Kantischen Gedankenwelt stärker zu betonen, die theoretische Bedeutung der Gottesidee. Nach seiner Ansicht kann auch die theoretische Vernunft nicht umhin, „die Welt als einheitliches System zu konstruieren. Die letzte und höchste systematische Einheit ist aber die Einheit nach Zweckgedanken, folglich ist diese die notwendige letzte Voraussetzung der theoretischen Vernunft über die Natur des Wirklichen“ (Paulsen, Kant S. 248). Den gleichen Gedanken führt er in unmittelbarer Beziehung zum Gottesbegriff weiter dahin aus, dass unsere Vernunft danach strebe, „die Wirklichkeit als einheitliches System in einem System logisch verknüpfter Gedanken darzustellen“, und darum auch voraussetzen müsse, „dass die Wirklichkeit an sich selbst ein logisches System, eine omnitudo realitatis noumenon ist“ (ibid. S. 268). So bleibt für ihn der Gottesbegriff auch innerhalb der kritischen Philosophie Kants das allergewisseste Stück unserer Weltanschauung. Wir werden weiterhin sehen, dass diese Auffassung selbst unter Berücksichtigung der ethischen Bedeutung des Gottesbegriffs kaum haltbar ist. Die theoretische Bedeutung der Gottesidee wird jedenfalls wesentlich von Paulsen überschätzt. Trotzdem das schon aus den im Laufe der Darstellung gegebenen Belegen hervorgeht, führen wir der Wichtigkeit der Frage wegen die entscheidenden Stellen noch-

mals an. Das Ideal des höchsten Wesens ist nichts „als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen Ursache entspränge“ (S. 486), sie bleibt „für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal“ (S. 501). Gerade auch der Anhang zur transscendentalen Dialektik, in dem Paulsen eine positivere Auffassung der Gottesidee vertreten findet, enthält eine Fülle von Stellen, die ihr nicht nur die Beweisbarkeit, sondern jede objektive Bedeutung absprechen. Er hebt ausdrücklich hervor, dass uns durch die Ideen niemals „Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden“ (S. 505), dass man ihre Bedeutung verkenne, „wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache halte“ (S. 529), er betont entschieden den Unterschied zwischen einem Gegenstande schlechthin und einem Gegenstand in der Idee, dessen objektive Realität nicht darin bestehe, „dass er sich gerade auf einen Gegenstand bezieht“ (S. 521). Ohne alle die zahlreichen anderen Stellen anzuführen, die das Gleiche beweisen, betrachten wir nur noch die von Paulsen zu Gunsten seiner Annahme angeführte Stelle, dass nicht das Mindeste uns hindere, „diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen“; die Beweiskraft dieser Stelle schwindet sofort, wenn wir ihre Fortsetzung ins Auge fassen, „gleichwohl ists, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, dass keine positive Hindernis dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen ... als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität als eines Schema des regulativen Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis gelten“ (S. 523). Das Gleiche gilt von der zweiten von Paulsen angeführten Stelle, nach der wir uns ein ens realissimum, eine selbständige Vernunft, die „durch Ideen der grössten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können“. Auch hier fasst Kant seine Anschauungen unmittelbar darauf dahin zusammen: „ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur grössten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Prinzips des grösstmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen“ (S. 527).

Insofern allerdings hat Paulsen Recht, dass Kant voraussetzt, die systematische Gesetzlichkeit der Natur müsse in der ihr zu

Grunde liegenden Wirklichkeit begründet sein. Deshalb aber ist diese Wirklichkeit keineswegs notwendig ein logisches System und eine perfectio noumenon, sondern braucht nur eine strenge Gesetzlichkeit und systematische Einheit, gleichviel welcher Art, aufzuweisen. Das gilt um so mehr, als auch die zweckmässige Einheit der Natur, aus der Paulsen eine zweckmässige absolute Wirklichkeit deduzieren will, nach Kant in den allgemeinen mechanischen Naturgesetzen mit enthalten ist. Wenn nun Kant den intelligiblen Urgrund der Erscheinungen mit der Gottheit zusammenfallen lässt, so folgt auch daraus nichts im Sinne Paulsens, denn in Wirklichkeit wird der unbestimmte intelligible Urgrund nicht näher zur Gottheit bestimmt, sondern die Gottheit verflüchtigt sich zu dem unbestimmten Etwas des intelligiblen Urgrunds. Eine Stütze fände die Paulsensche Auffassung höchstens in den weiterhin zu betrachtenden Ausführungen der Prolegomena; doch kommen diese zu ihrem positiveren Gottesbegriff durch eine völlig inkonsequente Umgestaltung der Gedanken der Kritik und werden weiterhin durch die Kritik der Urteilskraft mit ihrer wesentlich skeptischeren Behandlung der Gotteslehre, die das definitive Resultat der Kantischen Anschauungen darstellt, jeder Beweiskraft beraubt. Wenn Paulsen sich demgegenüber auf die Vorlesungen Kants beruft, so können diese populären und darum leicht auch exoterischen, überdies nicht immer einwandsfrei wiedergegebenen Darstellungen der Kantischen Lehre dort, wo sie seinen authentischen Äusserungen widersprechen, nicht ins Gewicht fallen. Ausserdem stützt sich Paulsen auf die Pölitzschen Vorlesungen, die, wie wir oben gesehen, zweifellos der vorkritischen Zeit entstammen. Alle uns bekannten Vorlesungen aus späterer Zeit sind trotz aller gelegentlichen Rückfälle wesentlich kritischer gehalten und bieten vor allem in ihren letzten Stadien eine Darstellung der Theologie, die der in den kritischen Schriften gegebenen zum mindesten sehr nahe steht.[1]) Noch stärker hebt Sasao[2]) die

[1]) Vgl. Heinze a. a. O, S. 703, 707 ff., sowie die Vorlesungen über Religionsphilosophie, vor allem in der Einleitung. Eine Wiedergabe der theoretischen Gotteslehre der verschiedenen Vorlesungen hätte kaum grösseres Interesse, da sie nur eine unklarere zwischen Kritizismus und Dogmatismus vielfach schwankende Wiedergabe des ohnehin Bekannten bieten, gerade für unsere Frage aber nur die scharfe Bestimmung des theoretischen Werts der Gottesidee von Interesse ist.

[2]) Prolegomena zur Bestimmung d. Gottesbegr. bei Kant, S. 55, 56.



dogmatische Seite der Kantischen Theologie hervor. So wie für ihn überhaupt der Kantische Gott im Wesentlichen nur als Prinzip der Wechselwirkung von Bedeutung ist, versucht er auch für die kritische Gotteslehre Kants die gleiche Anschauung als herrschend zu erweisen, und zwar nicht in der veränderten Form, wie sie sich uns vorhin als thatsächlich vorhanden ergeben hat, sondern in der alten dogmatischen Weise soll auch die Kritik sich Gott als Prinzip der Wechselwirkung innerhalb der intelligiblen Welt vorstellen. Zum Beweise führt er eine Stelle aus der allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze an. Kant geht hier die verschiedenen Kategorien durch, um die Unmöglichkeit ihrer Verwendung jenseits der Erfahrung zu erweisen. An letzter Stelle behandelt er auch die Kategorie der Gemeinschaft und zeigt die Unmöglichkeit, sie aus „blosser Vernunft zu begreifen“ und ihre objektive Realität ohne äussere Anschauung einzusehen, denn aus blosser Vernunft ist es nicht zu verstehen, wie aus der Existenz einer Substanz auf die der anderen etwas folgen könne. „Daher Leibniz, indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte, denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl fasslich machen, wenn wir sie uns im Raume also in der äusseren Anschauung vorstellen“ (S. 220). Fassen wir die Stelle im Zusammenhange auf, so besagt sie eher das Gegenteil von dem, was Sasao aus ihr folgerte. Kant betrachtet es gerade als den Vorzug seiner Lehre vor der Leibnizschen, dass er zum Verständnis der Welt in ihren allgemeinsten Gesetzen keine Gottheit mehr braucht. Hielte er nun hier den Gedanken im Hintergrund, dass zwar nicht die Substanzen als Erscheinungen, wohl aber die ihnen zu Grunde liegenden Dinge an sich eine vermittelnde Gottheit voraussetzten, so hätte er offenbar vor Leibniz nichts voraus, er müsste zu denselben Auskunftsmitteln wie dieser, nur eine Stufe später greifen. Fragte nun aber Sasao, wie Kant sich das Verhältnis der Dinge an sich denke, so ist dem zu erwidern, dass Kant als Theoretiker höchstens das Verhältnis der Dinge an sich zur Erscheinung, nicht aber ihr inneres Sein behandle, als Ethiker aber nur soviel von ihnen aussage, wie unbedingt zur Begründung des Sittengesetzes erforderlich ist. Theoretische Betrachtungen über die Dinge an sich lehnt Kant entschieden

ab.[1]) Demgegenüber kann es unseren früheren Ausführungen gemäss auch nicht ins Gewicht fallen, dass Kant in den Vorlesungen gelegentlich den Beweis aus der Wechselwirkung wieder vorführt (vgl. bes. Arnoldt a. a. O., S. 520—540).

c) Die späteren kritischen Schriften.

Die nächste kritische Schrift Kants, die über seine Gotteslehre in theoretischer Bedeutung handelt, sind die Prolegomena. Ihre Behandlung des Gottesbegriffs zeigt durchaus dieselben Züge, die auch sonst für diese Schrift charakteristisch sind. Sie bietet im Wesentlichen dasselbe wie die Kritik, hebt aber, um den mannigfachen Missverständnissen, denen die Kritik begegnet war, den Vorwürfen eines vollständigen Nihilismus zu begegnen, die positiven Seiten der kritischen Gedanken schärfer hervor. Für den Gottesbegriff macht sich das schon in der Angabe der Motive geltend, die ihn dazu bewegen, die Gottesidee trotz ihrer Unerweisbarkeit beizubehalten. Er weist in erster Linie nicht auf die regulative Bedeutung der Gottesidee hin, sondern fühlt sich durch die Zufälligkeit und Abhängigkeit alles erfahrbaren Seins dazu getrieben, „ungeachtet alles Verbots, sich in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch . . . in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein blosses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste" (W. B. III, S. 125 f.). Diese Motivierung der Gottesidee ist im Grunde nichts anderes als eine Zustimmung zu dem Grundgedanken des kosmologischen Beweises, nur der argumentierenden Form entkleidet. Fragen wir aber, wie eine solche dogmatische Annahme der Gottesidee möglich war, so kommt Kant zu ihr auf denselben Wegen, die uns schon aus der Kritik bekannt sind, nur dass er sich zur theoretischen Einführung der Gottesidee hier des

[1]) Auch sonst wird Sasao von dem an sich berechtigten Bestreben, die dogmatischen Züge des Kantischen Denkens aufzuweisen, zu starken Übertreibungen verleitet. So schreibt er den Kategorien auch jenseits der Erfahrung sichere Geltung zu (S. 35), gelangt dann auf Grund eines dem im Text besprochenen völlig analogen Verfahrens zur Bestimmung der Dinge an sich als Substanzen. Dann charakterisiert er sie näher durch Ausführungen Kants über die phänomenale Substanz (S. 47). Weiterhin gewinnt er ein substanzielles Seelenwesen, indem er die Substanz in der Idee mit der Substanz in der Realität identifiziert.



Begriffs der Genze bedient, der uns zwar nicht aus der Kritik, wohl aber aus den Vorlesungen schon bekannt ist. Eine Grenze muss die Erscheinung als solche in dem ihr zu Grunde liegenden Dinge an sich haben, und es wäre eine transscendente Anwendung der kritischen Grundsätze, wenn wir die Existenz solcher begrenzender Dinge an sich leugneten (ibid. S. 124). Als solche Grenzbegriffe aber führt Kant die transscendentalen Ideen, vor allem die Gottesidee an. So wären wir im Grunde wieder bei der Anschauung der Kritik, nach der die Gottesidee eine Ausgestaltung des der Erfahrung zu Grunde liegenden, sie begrenzenden intelligiblen Seins ist. Dieser Thatsache aber wird Kant sich nicht voll bewusst, infolge der Doppeldeutigkeit des Begriffs der Grenze. Neben dem bisher behandelten Grenzbegriff, der das unmittelbar an jede Erscheinung angrenzende Ding an sich im Auge hat, kennt er noch eine andere Grenze der Erfahrung. Wenn die Dialektik der reinen Vernunft zu einem Unbedingten treibt, ohne es je realisieren zu können, strebt sie gleichfalls jenseits der Grenzen der Erfahrung ein letztes, unbedingtes Sein zu erfassen (S. 127). Indem Kant nun diese in unendlicher Ferne liegende oder streng genommen, unmögliche Grenze der Erfahrung, die durch den kontinuierlichen Fortgang des erfahrungsmässigen Seins niemals erreicht werden kann, mit jener anderen durch das Ding an sich bezeichneten Grenze identifiziert, gewinnt er die Möglichkeit, seinem Grenzbegriff der Gottesidee einmal die unmittelbare Evidenz des Dinges an sich beizulegen, und ihn doch nicht als intelligiblen Urgrund der Erscheinungen, sondern als ein höchstes, den letzten Ursprüngen aller Dinge zu Grunde liegendes, Sein zu denken. Doch auch mit dieser Verschiebung des Gottesbegriffs hat er noch nicht seine alte Stellung wiedergewonnen, solange er bloss zu den Erscheinungen und nicht zu den Dingen an sich in Beziehung gesetzt wird. Auch diesen letzten Schritt aber zur Wiederherstellung des gewöhnlichen Verhältnisses von Gott und Welt thut Kant, wenn er in einer gelegentlichen Bemerkung an Stelle der Sinnenwelt „alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht“, in seinem Verhältnis zu der es verursachenden Gottheit betrachtet. So hat freilich der Gottesbegriff seine naturgemässe Stellung hinter den Dingen an sich zurückgewonnen, allein die Gewaltsamkeiten, zu denen Kant greifen muss, um das zu ermöglichen, sind offensichtlich. Das Recht, den Gottesbegriff in der theoretischen Philosophie beizubehalten, giebt

ihm nur seine Gleichsetzung mit der unmittelbaren Grundlage der Erscheinung. Nachdem er aber einmal den Gottesbegriff auf diese Weise theoretisch legitimiert hat, verschiebt sich zunächst sein Verhältnis zur Sinnenwelt durch den zweideutigen Begriff der Grenze und rückt weiter zwischen ihn und die von ihm begrenzte Sinnenwelt ein ganz neues sie trennendes Sein. Abgesehen von dieser Veränderung des Verhältnisses von Gott und Welt versuchen die Prolegomena dem Gottesbegriff auch inhaltlich eine grössere Positivität zu verschaffen. Hatte die Kritik den Standpunkt von der Subjektivität der Kategorien auch für den Gottesbegriff konsequent angewandt, indem sie ihn nur als ein unbestimmtes Etwas gelten liess, so hat schon die oben besprochene Motivierung des Gottesbegriffs durch das Bedürfnis nach einem notwendigen Wesen gezeigt, dass Kant hier den transscendentalen Prädikaten des Gottesbegriffs eine positivere Bedeutung zuweist, und so kann es uns nicht weiter Wunder nehmen, wenn Kant weiter den deistischen Gottesbegriff als notwendige Hypothese gelten lässt, in offenem Widerspruch allerdings mit den zahlreichen Stellen, die auf metaphysischem Gebiet keinerlei Hypothese zulassen wollen (S. 133). Endlich gewinnen auch die theistischen Prädikate des Gottesbegriffs einen höheren Wert als in der Kritik. Hatte diese sie nur als regulativ gelten lassen, nur als bildliche Wendungen gleichsam zum Zweck der Vertiefung empirischer Forschung, so bedient Kant sich jetzt eines eigentümlichen Mittelweges zwischen ihrer Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit. Die Grenzbegriffe, und unter ihnen auch den Gottesbegriff, sollen wir zwar nicht in ihrem eigentlichen Sein, wohl aber in ihrem Verhältnis zur Welt erkennen. So können wir auch das Verhältnis von Gott und Welt analog dem des Verstandes zu seinem Produkt positiv bestimmen, darum aber Gott nicht den Verstand, sondern nur ein unbestimmtes Analogon desselben beilegen (S. 132—136). So sind wir vollkommen wieder auf dem Standpunkte der Vorlesungen angelangt, und die kritische Einschränkung des Gottesbegriffs reduziert sich auf die altbekannte Analogieerkenntnis. Doch die Unmöglichkeit dieser Rehabilitierung der Gottesidee haben wir schon mehrfach dargethan, und so kann es uns nicht wundern, dass Kant diesen unter dem unmittelbaren Eindruck der ablehnenden Aufnahme der Kritik entstandenen Standpunkt bald wieder verlässt.

Die letzte umfassendere Darstellung des theoretischen Wertes der Gottesidee bietet die Kritik der Urteilskraft. Sie scheint zu-

nächst eine Festigung dieses Begriffs zu ermöglichen, indem sie den Zweckbegriff positiver gestaltet. Die subjektive Zweckmässigkeit der Natur für unseren Verstand wird von der objektiven nunmehr scharf geschieden.[1]) Gegenstand teleologischer Betrachtung ist nur die letztere. Ohne die einzelnen Formen der objektiven Zweckmässigkeit genauer durchzugehen, wenden wir uns gleich zu dem Resultat ihrer Unterscheidung. Ausgangspunkt aller Teleologie ist die innerliche Zweckmässigkeit der Dinge, die nicht ihre Nutzbarkeit für fremde Zwecke, sondern ihre innere Beschaffenheit angeht. Solche innere Zweckmässigkeit offenbaren die Organismen. Deren Eigenart besteht darin, dass sie Ursache und Wirkung ihrer selbst sind; jeder Teil ist nur durch alle anderen da, und so ist die Idee des Ganzen, wenn auch nicht Ursache, so doch Erkenntnisgrund des Dinges (S. 251). Mit dieser schärferen Bestimmung des Zweckbegriffs verbindet sich nun auch eine genauere Formulierung seines Erkenntniswerts. Zwar bleibt das „als ob" der Maxime an ihm haften, doch die Möglichkeit seiner Ableitung aus den allgemeinen Gesetzen der Natur wird für unseren Verstand wenigstens als aussichtslos dargestellt (S. 254). Dieses „für unseren Verstand" enthält allerdings eine Zweideutigkeit in sich, die den Begriff des Zwecks wesentlichen Schwankungen aussetzt. Es besagt nach seiner nächstliegenden Bedeutung, dass es nur an der Natur unseres reflektierenden Verstandes liege, wenn es uns nicht möglich ist, aus den mechanischen Gesetzen der Natur auch die Zweckmässigkeit des organischen abzuleiten. Die Antinomie der Urteilskraft behandelt die Frage, ob die organischen Gebilde nach bloss mechanischen Gesetzen möglich sind oder nicht, und aus der Natur unserer reflektierenden Urteilskraft folgt die Unmöglichkeit einer rein mechanischen Erklärung (S. 291). Dem steht nun aber eine andere Darstellung gegenüber, derzufolge es nicht an unserem Verstande liegt, wenn wir aus den allgemeinen Gesetzen der Natur die Organismen nicht erklären können, sondern an diesen Gesetzen selbst. Diese Auffassung spricht sich am entschiedensten darin aus, dass es geradezu für widerspruchsvoll erklärt wird, eine mechanische Entstehung der Organismen anzunehmen, sobald man die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich hält (S. 296). Darin liegt die Unerklärlichkeit der Organismen nach den Gesetzen unserer Natur un-

[1]) Kritik der Urteilskraft (ed. Kehrbach) S. 19 ff.

mittelbar ausgesprochen.[1]) Es ist nicht unser Verstand, sondern die eigenartige Gesetzmässigkeit unserer Welt, die eine mechanische Erklärung der Organismen ausschliesst. Wollen wir die Organismen erklären, so müssen wir über den Rahmen der Erfahrungswelt hinausgreifen. Fraglich ist es nur, ob wir zu ihrer Erklärung gerade eine nach Zwecken schaffende Ursache annehmen müssen, vielleicht können „in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch mechanische und die Zweckverbindung in einem Prinzip zusammenhängen“ (S. 271). In dem übersinnlichen Realgrund der Natur muss vielleicht das, „was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen“, die Zusammenstimmung und Einheit der besonderen Gesetze und Formen aber „in ihr als Gegenstand der Vernunft nach teleologischen Gesetzen“ betrachtet werden, und so ist eine Vereinigung beider Erklärungsweisen möglich (S. 297). Ist somit zur Erklärung der Organismen die mechanische Naturgesetzlichkeit nicht ausreichend, so liegt die Subjektivität des Zweckbegriffs nur in der Art des zu den allgemeinen Naturgesetzen hinzutretenden neuen Prinzips, das vielleicht kein zwecksetzender Verstand, sondern der intelligible Urgrund der Natur ist. Allerdings ist die Möglichkeit, die Zweckmässigkeit des Organischen aus dem Dinge an sich herzuleiten, schwer einzusehen. Das Ding an sich und seine Gesetzlichkeit offenbart sich in der Gesetzlichkeit der Erscheinung; was somit aus dieser nicht folgt, kann auch dem Dinge an sich nicht zugeschrieben werden, wenn wir es nicht etwa als eine Art deus ex machina gelegentlich in die Erfahrungen eingreifen lassen. Kommen wir mit den allgemeinen Kräften der Natur nicht aus, so müssen wir neue empirische Ursachen, welcher Art immer, einführen, dürfen

[1]) Der Unzweideutigkeit dieser und ähnlicher Stellen gegenüber (vgl. bes. S. 300 und 315) scheint mir der Versuch Stadlers (a. a. O. S. 123 ff.), dem Zweckgedanken bei Kant eine nur subjektive Bedeutung zuzuschreiben, unhaltbar. Wenn er sich bemüht, die Unmöglichkeit einer Zurückführung der Teleologie auf mechanische Gesetze, dahin zu erklären, dass es unmöglich sei, innerhalb der Erfahrung zu einem Unbedingten, zu einem Abschluss der Kausalreihen zu gelangen, so steht dem, abgesehen von den Interpretationsschwierigkeiten, auch die sachliche Schwierigkeit entgegen, dass die Zurückführung speziellerer Naturgesetze und Erscheinungen auf allgemeinere, durchaus innerhalb der Möglichkeit unseres Erkennens liegt und darum von hier aus eine definitive Unableitbarkeit des Organischen nicht zu begründen ist.

uns aber nicht darauf berufen, was etwa die Natur an und für sich noch sein möge.[1])

Schon das bisher Gesagte wird aber ergeben haben, dass der Festigung des Zweckbegriffs keine analoge Stärkung des Gottesbegriffs entspricht. Von der regulativen Bedeutung der Gottesidee ist zwar gelegentlich (S. 287) noch die Rede, allein die ganze Behandlung des Zweckproblems schliesst eine solche eigentlich aus. Ist doch die Zweckidee von der Gottesidee völlig unabhängig geworden, und nur als mögliche Erklärung der Naturzweckmässigkeit wird die Gottesidee zugelassen. Deutlicher noch tritt die Unmöglichkeit, die Gottesidee als regulatives Prinzip zu verwenden, zu Tage, wenn die Kritik der Urteilskraft es nicht nur, wie die der reinen Vernunft, für gleichgiltig erklärt, ob wir von Absichten Gottes oder der Natur reden, sondern nur noch den letzteren Ausdruck für zulässig erklärt und den Gottesbegriff aus der Naturforschung gänzlich hinausweist. Die Naturwissenschaft soll ihre Grenze überschreiten, wenn sie den Gottesbegriff, an den man sich erst „nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist", „als einheimisches Prinzip" verwenden wollte (S. 264). Ein Gottesbegriff aber, der in die Naturwissenschaft nicht eingeführt werden darf, kann offenbar auch zu ihrer Förderung nichts beitragen. Diese veränderte Stellung des Gottesbegriffs macht sich auch in der Bewertung des teleologischen Beweises geltend. Dieser ist nur noch eine „missverstandene physische Teleologie" (S. 336) und verdankt den Schein der Ehrwürdigkeit dem ihn ergänzenden moralischen Gottesbeweis (S. 381, 332). Diese Einführung des moralischen Gottesbeweises deutet wiederum auf eine wesentliche Veränderung der Kantischen Gotteslehre hin. Bisher nämlich hatte Kant die Ergänzung des teleologischen Beweises der transscendentalen Gottesvorstellung zugewiesen. Diese aber tritt jetzt, wenn sie auch vereinzelt noch angedeutet wird (S. 287), durchaus in den Hintergrund. Kant sucht den theoretischen Ursprung der Gottesidee nicht sowohl in einem apriorischen Vernunftprinzip, als in der empirisch gegebenen

[1]) Das Bedeutung des Zweckbegriffs in unserer Schrift wird von Hartmann a. a. O. S. 130 ff. wohl stark überschätzt. Seine Einführung des Zweckes als Kategorie ist darum nicht haltbar, weil die Zweckmässigkeit den Inhalt der Erfahrung angeht und darum, wie man sie immer erklären mag, keineswegs in erkenntnistheoretischem Sinne den Kategorien gleichgesetzt werden darf (vgl. Stadler a. a. O. S. 50 ff.).

Zweckmässigkeit der Welt. Sahen wir so die regulative Bedeutung der Gottesidee und ihre apriorische Ableitung zum mindesten stark in den Hintergrund gedrängt, so verliert sie endlich auch die letzte Beziehung auf ein objektives Sein, die ihr die Kritik noch übrig gelassen hatte. Die irreführende Gleichsetzung Gottes mit dem intelligiblen Urgrund der Erscheinungen, durch die dem Gottesbegriff bisher seine theoretische Sicherung verschafft worden war, wird nunmehr völlig preisgegeben. Gott und der intelligible Urgrund werden einander vielmehr in der Frage nach dem Ursprung der Naturzweckmässigkeit scharf gegenübergestellt. Damit aber ist die letzte Möglichkeit, dem Gottesbegriff auch theoretisch noch eine Spur von Realität zu sichern, geschwunden. So sehen wir, wie bei einer schärferen Durchführung der kritischen Grundgedanken der Gottesbegriff innerhalb des theoretischen Erkennens völlig ausscheidet; seine Bedeutung liegt ausschliesslich auf ethischem Gebiete. Wie weit es der Ethik gelingt, den theoretisch erschütterten Gottesbegriff zu festigen und eine einheitliche Theologie durchzuführen, wird der dritte Teil der Arbeit zu untersuchen haben.

III.

Der Kantische Gottesbegriff während der kritischen Zeit in ethischer Bedeutung.

a) Allgemeine Grundlagen der ethischen Metaphysik Kants.

Als eines der grössten Verdienste der Kantischen Lehre gilt die Trennung zwischen den Problemen des theoretischen Erkennens und denen der wertenden Weltauffassung. So wie Kant durch diese Scheidung das wissenschaftliche Erkennen in seiner selbständigen ungehinderten Entfaltung sicher gestellt hat, hat er auch der religiösen Entwickelung ihre Selbständigkeit gewährleistet, indem er die innerhalb der vergangenen Philosophie herrschende äusserliche Verbindung beider Gebiete aufhob. Allerdings ist diese Loslösung der religiösen Weltauffassung vom wissenschaftlichen Erkennen einer Einschränkung bedürftig. Diese Scheidung gilt nur in Beziehung auf die mit der Erforschung des Seienden beschäftigte Thatsachenwissenschaft. Doch auch die Ethik, auf die Kant seine Religion gründet, ist für ihn rational erfassbar, das Sein-Sollende ist ebensowohl Gegenstand der

Wissenschaft, ebensowohl logischer Begründung fähig und bedürftig wie das Seiende; so bleibt denn auch die Religion für Kant in enger Beziehung zur Wissenschaft in diesem umfassendere Sinne. Bei aller Unabhängigkeit von der theoretischen Welterklärung steht die Religion durch die Vermittelung der Ethik für Kant im engsten Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie und wird von ihr ständig gleichsam kontrolliert. Die verschiedenen Auffassungen der Kantischen Theorie des Erkennens gehen daher auch in der Interpretation seiner ethischen Metaphysik stark auseinander. Insbesondere ist es die Deutung seiner Lehre vom Ding an sich, von der auch das Verständnis seiner religions-philosophischen Anschauung abhängig ist. Die gewöhnlich vertretene Meinung, der das Kantische Ding an sich eine metaphysische Realität ist, fasst auch die drei Ideen der Kantischen praktischen Philosophie folgerichtig als metaphysisch real auf: die intelligible Welt der Freiheit, die den Tod überdauernde Seele, der göttliche Schöpfer der sittlichen Ordnung sind ihr metaphysische Realitäten, die religiöse Metaphysik gewährt uns den Einblick in das dem Erkennen verschlossene Reich der Dinge an sich. Die Cohensche Auffassung dagegen, die in Kants Ding an sich kein jenseits der Erfahrung liegendes Sein, sondern eine Aufgabe des Erkennens erblickt, muss auch den drei Kantischen Ideen den Charakter metaphysischer Wesenheiten absprechen. Eine Entscheidung in dieser prinzipiellen Frage müssen wir daher der Darlegung der Kantischen Gotteslehre innerhalb seiner ethischen Metaphysik voranschicken. An der Idee der Freiheit als der Grundlage des Kantischen Ideensystems sei die Cohensche Auffassung in ihren wichtigsten Punkten dargelegt und gewürdigt. Die Freiheit ist nach Cohen nicht ein unbegreifliches Vermögen des Menschen, sich der kausalen Ordnung zu entziehen und unabhängig von ihrem Gesetz sich zu bestimmen, sondern ist ein Gesichtspunkt zur Beurteilung menschlichen Handelns, sie will nicht angeben, wie menschliches Handeln zu stande kommt, sondern will uns den Massstab geben, an dem alles menschliche Handeln zu prüfen ist. „Der homo noumenon ist frei, muss daher folgendermassen übersetzt werden, es giebt für den Menschen ein noumenon, das will sagen eine Maxime, der zufolge der homo-phaenomenon so betrachtet, seine Handlungen und Schicksale so beurteilt werden müssen, als ob er in den ersteren frei, als ob er in den letzteren durchgängig Endzweck gewesen wäre“ (Cohen, Kants Begründung der Ethik S. 245). Freiheit des Handelns ist

demgemäss nicht gleich Fähigkeit zu willkürlicher Selbstbestimmung, sondern gleichbedeutend mit sittlicher Gesetzlichkeit des Handelns; der intelligible Charakter ist kein objektives Sein, in dem der empirische Charakter begründet wäre und dessen Qualität sich in diesem abspiegelte, sondern er ist das Ideal, das dem empirischen Charakter vorgezeichnet ist. So wenig kann ihm die willkürliche Entscheidung zwischen gut und böse zugeschrieben werden, dass er vielmehr seinem Begriff als Ideal des Wollens entsprechend des Bösen schlechterdings nicht fähig ist. Wenn Kant die Freiheit, die das Sittengesetz verlangt, auch als erstes Anheben bezeichnet, so will er damit das sittliche Wollen nicht etwa als ein unverursachtes bezeichnen, sondern seine Unbedingtheit in teleologischem Sinne betonen; nicht darum handelt es sich, dass die sittliche Persönlichkeit keine Ursache ihres Thuns anerkennt, sondern darum, dass sie keinen Zweck über sich duldet; jenes ursprüngliche Anheben will sagen, „das moralische Wesen sei niemals bloss Mittel, sondern immer zugleich Zweck“ (Begründung der Ethik S. 233). Insofern diese Auffassung des Begriffes der sittlichen Idee der intelligiblen Welt Kants, oder hier dem intelligiblen Charakter im Besonderen, das objektive Sein abspricht, können wir ihr als Interpretation der Kantischen Lehre nicht beistimmen, so bedeutsam auch die Ausführungen Cohens in ihrem eigenen philosophischen Gehalt sind und so sicher manche der wertvollsten Seiten, der tiefsten Tendenzen der Kantischen Ethik in ihnen klargelegt worden sind. An der Annahme der Cohenschen Auffassung der Kantischen Ideenlehre hindert uns nicht nur die oben dargelegte Stellungnahme zu seiner Deutung des Kantischen Dinges an sich, sie scheint uns vielmehr auch hier dem Wortlaut der Kantischen Lehre nicht gerecht zu werden. Bald bei der Einführung des Begriffs des intelligiblen Charakters schreibt Kant diesem eine Kausalität zu, „die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird“ (Kritik der reinen Vernunft S. 432). Deutlicher noch wird das Verhältnis des intelligiblen zum empirschen Charakter bestimmt, wenn Kant sagt: „Dieser (der empirische Charakter) ist wiederum im intelligiblen Charakter bestimmt (ibid. S. 440); und vollends deutlich wird die Kantische Meinung in der Anmerkung zu der eben zitierten Stelle, welche die Frage erwägt, in wie weit sich der intelligible Charakter aus dem empirischen erschliessen lasse, da in diesem ausser ihm auch andere Faktoren zur Ausprägung gelangen.

Es würde zu weit führen, all die zahlreichen, gleichlautenden Belegstellen, die den intelligiblen Charakter als transscendentale Ursache des empirischen bezeichnen (ibid. S. 437), in voller Breite anzuführen. Die Darstellung der Freiheitslehre sowohl in der Kritik der reinen wie der der praktischen Vernunft ist durchaus beherrscht von der Auffassung des intelligiblen Charakters als eines objektiven, der Erscheinung zu Grunde liegenden Seins, das uns nur wegen des Mangels einer intellektuellen Anschauung unbekannt bleibt (Kritik der praktischen Vernunft, S. 120). Aus dieser Auffassung des intelligiblen Charakters als der transscendentalen Ursache des empirischen zieht Kant in den hier in Betracht kommenden Ausführungen auch die sich als notwendig ergebende Konsequenz für ihr sittliches Verhältnis zu einander. Zwischen Erscheinendem und Erscheinung kann selbstverständlich kein sittlicher Gegensatz bestehen, vielmehr muss der sittliche Wert des erscheinenden Seins in seiner Erscheinung zu unverändertem Ausdruck kommen, da eine sittliche Veränderung durch das die Erscheinung aufnehmende Bewusstsein eine in gleichem Masse der Logik widerstreitende und die Ethik vereitelnde Vorstellung ist. So betont denn auch Kant, dass der intelligible Charakter dem empirischen gemäss gedacht werden müsse (Kritik der reinen Vernunft S. 433), er wird uns durch den empirischen Charakter als sein sinnliches Zeichen bekannt (ibid. S. 437), ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen Charakter gegeben haben (ibid. S. 444), auch das sittlich Böse fällt dem intelligiblen Charakter zur Last. Nicht also das Ideal, das dem empirischen Charakter vorgezeichnet ist, ist der intelligible Charakter, sondern zwischen beiden besteht sittliche Gleichwertigkeit. Nur andeutungsweise sei noch daran erinnert, dass bei der Cohenschen Auffassung der die Freiheit Ideal, nicht Wirklichkeit ist, der gerade von ihm so energisch betonte Zusammenhang zwischen Ethik und theoretischer Philosophie stark gelockert wird. Begnügt sich die Ethik mit der Freiheit als Ideal, so bedurfte sie der Kantischen Einschränkung der Kausalität auf die Erscheinungswelt nicht; so gut wie die restlos kausal aufzulösende Erscheinungswelt, in der sich nach Cohen alles Sein erschöpft, wäre auch eine kausal geordnete Welt von Dingen an sich mit dieser Freiheit vereinbar gewesen. Umgekehrt aber vermag auch die Ethik bei dieser Auffassung für die theoretische Philosophie nichts zu leisten. Der Abschluss der Kausalreihen, nach dem die

theoretische Philosophie verlangt, wird durch die Freiheit nicht erreicht, die kein kausal-Erstes, sondern ein teleologisch-höchstes Sein bedeutet.

In einem Punkte jedoch bedarf unser Widerspruch gegen die Cohensche Auffassung der Einschränkung. Wenn wir vorhin die sittliche Gleichwertigkeit des intelligiblen und des empirischen Charakters betont haben, so findet sich doch an anderen Stellen die Auffassung der intelligiblen Welt Kants als einer Idealwelt unzweideutig ausgesprochen. Neben die Freiheit im negativen Sinne, der auch die Abweichung vom Sittengesetz nicht widerstrebt, schiebt sich bei Kant die positive Freiheit als Bestimmung des Willens durch das autonome Sittengesetz, der gemäss der freie, intelligible Charakter nur als sittlich bestimmter Charakter denkbar ist. Von dieser Auffassung aus ist die übersinnliche Natur vernünftiger Wesen „ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören" (Kritik der praktischen Vernunft S. 53); demgemäss ist das moralische Gesetz „das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt" (ibid. S. 53). Es kann so als die Aufgabe des Sittengesetzes gelten, der Sinnenwelt die Form einer Verstandeswelt zu verschaffen (ibid. S. 52), der übersinnlichen Idee des sittlich Guten auf die Sinnenwelt Anwendung zu verschaffen (ibid. S. 82|83). Diese Idealwelt, als die sich uns die intelligible Welt hier darstellt, wird durchaus als identisch mit der intelligiblen Grundlage unserer Erscheinungswelt angesehen, wie denn eben die Stelle, der wir vorwiegend unsere Belege für die Vorstellung der intelligiblen Welt als Idealwelt entnommen haben, durch das moralische Gesetz dem von der spekulativen Vernunft unbestimmt gelassenen Begriff des Noumenon positive Bestimmtheit verschaffen will (ibid. S. 52). Es liegt auf der Hand, dass hier zwei widerstrebende Anschauungen vereint worden sind, hier ist in der That die oben als unmöglich dargelegte sittliche Kontrastierung von Erscheinung und erscheinendem Sein vollzogen. Die Ursache dieser Verbindung, so unvereinbarer Gedanken scheint mir in einer Zweideutigkeit der philosophischen Terminologie zu liegen, die den Gegensatz des sinnlichen und übersinnlichen oder intelligiblen einmal in erkenntnistheoretischem und daneben in ethischem Sinne fasst. Kant hat nun beide Begriffspaare gelegentlich identifiziert, gelegentlich wieder hält er sie auseinander, und so

scheint mir hier für einen grossen Teil der so oft bemerkten Widersprüche der Kantischen ethischen Metaphysik die Quelle zu liegen, mehr als gemeinhin betont wird. Nur auf die wichtigsten, aus dieser Zwiespältigkeit im Begriff der intelligiblen und sinnlichen Welt sich ergebenden Konsequenzen sei in aller Kürze hingewiesen. Während die Erscheinungswelt ihrem Begriff nach nur ein Spiegelbild der intelligiblen Welt ist, tritt sie zu der intelligiblen Welt als Idealwelt in Gegensatz und schwebt so gleichsam frei in der Luft, oder gewinnt ihr gegenüber, ihrem Begriffe entgegen, selbständige Realität. Wenn ferner der erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen sinnlicher und intelligibler Welt ein kosmischer ist, beschränkt sich der ethische Gegensatz auf die moralischen Wesen, also die Menschen, und so schwankt der Begriff der intelligiblen Welt zwischen kosmischer und menschlicher Bedeutung. Durch die Auffassung der intelligiblen Welt als sittlich idealer Welt und zugleich der Welt der Dinge an sich wird einmal das sittliche Ideal als in einer jenseitigen Welt thatsächlich vollendet dargestellt, auf der anderen Seite ist eine solche ideale Welt Ziel der sittlichen Arbeit, und so besteht zwischen der Erscheinung und ihrer Grundlage nicht bloss der vorhin hervorgehobene Gegensatz, sondern die intelligible Welt soll zugleich Grundlage und Ziel der Erscheinungswelt darstellen, soll durch die sie wiederspiegelnde Erscheinungswelt ihrerseits bedingt sein. Diese letzte Auffassung tritt besonders zu Tage in der Kantischen Unsterblichkeitslehre, welche die auf den Tod folgende jenseitige Welt mit der intelligiblen Grundlage der Erscheinungswelt identifiziert. Von dieser Auffassung ausgehend, weist Kant auf die Möglichkeit hin, dass mit dem Tode nur die sinnliche Form unserer Anschauung verschwinde, während wir die transscendentalen Ursachen der von uns bisher angeschauten Erscheinungen nun in anderer Form erkennen lernen (Kritik der reinen Vernunft, S. 331). In dieser Auffassung tritt zu der bisher behandelten Schwierigkeit noch eine weitere, gleichfalls, wie oft hervorgehoben, die Kantische Philosophie in ihrem theoretischen wie ihrem praktischen Teil vielfach verwirrende Dunkelheit hinzu, die der Subjektivierung der Zeit und der Zeitlosigkeit der Dinge an sich entspringt. Innerhalb der praktischen Philosophie, die uns hier ausschliesslich interessiert, ist es die Möglichkeit sittlicher Entwickelung, die mit einem zeitlosen Sein der Dinge an sich schwer vereinbar ist. Dementsprechend sieht Kant

sich denn hier auch genötigt, entweder die Welt der Dinge an sich zeitlichen Bestimmungen zu unterwerfen, oder alle sittliche Entwickelung auf die Erscheinungswelt zu beschränken und für die eigentliche Realität der Dinge an sich die starre Unveränderlichkeit des sittlichen Seins einzuräumen, oder endlich das Verhältnis der Erscheinung zur intelligiblen Welt als ein zeitliches darzustellen, wie wir es in der Unsterblichkeitslehre gesehen und zu so merkwürdigen Vermittelungen, wie der vorhin angeführten Meinung von einem Anfangen oder Aufhören der Zeitanschauung zu greifen.[1]) Es ist wohl verständlich, dass man, um der Fülle derartiger Schwierigkeiten zu entgehen, die Kantische Lehre von der intelligiblen Welt einer so tiefgehenden Umdeutung wie Cohen zu unterwerfen versucht hat. Allein, so sicherlich die intelligible Welt als reale Grundlage der Erscheinung und als Welt des verwirklichten sittlichen Ideals zwei Vorstellungen sind, von denen eine konsequente Theorie nur eine anerkennen kann, so sicher ist es, dass die Kantische Lehre, wie sie nun einmal ist, beide Vorstellungen vereint. Wer daher nicht die wertvollsten Elemente der Kantischen Lehre herauszusondern und systematisch fortzubilden, sondern sie in ihrem gegebenen Bestande darzustellen unternimmt, muss auf die Herstellung einer widerspruchslosen Verknüpfung hier verzichten.[2])

---

[1]) Es ist wohl gelegentlich (beispielsweise von Falckenberg in Ztschr. für Philosophie Jhrg. 1877) versucht worden, diese Schwierigkeiten durch den Begriff einer zeitlosen Veränderung zu heben. Allein, abgesehen davon, dass in diesem Begriff nur der Name der Zeit, nicht die Sache, vermieden ist, dass ferner Kant (Kr. d. r. V. S. 434) Veränderlichkeit und Zeitlichkeit als gleichwertige Begriffe behandelt, bliebe jedenfalls der Widerspruch bestehen, dass einmal die Kantische Freiheitslehre aus der Zeitlosigkeit der intelligiblen Welt die gleiche Ursprünglichkeit aller intelligiblen Handlungen ableitet, die auch durch eine zeitlose Veränderung aufgehoben würde, während die Möglichkeit der sittlichen Entwickelung diese gleichmässige Ursprünglichkeit alles intelligiblen Seins unbedingt ausschliesst.

[2]) Die besprochenen Widersprüche der Kantischen Lehre sind im einzelnen oft hervorgehoben, gleichwohl sind sie hier noch einmal behandelt, weil sie bisher nicht in ihrem ganzen Zusammenhange und auf ihre Gründe zurückgeführt, so viel mir wenigstens bekannt, dargelegt worden sind, die folgende Darstellung diese Grundlage aber schwer entbehren konnte. Am Mangel des rechten Zusammenhanges scheint mir aber auch die umfassende Darstellung von Schweitzer (Die Religionsphilosophie Kants) zu leiden. Da S. nicht nur mancherlei irriges, sondern



b) Kritik der reinen Vernunft.

Naturgemäss mussten diese Widersprüche in der Auffassung der intelligiblen Welt auch die Kantische Gotteslehre, die sich ja auf der Lehre von der intelligiblen Welt aufbaut, mannigfach verwirren. Die erste Darstellung, der sich auf die Ethik gründenden positiven Gotteslehre Kants, findet sich innerhalb der kritischen Periode der Kantischen Philosophie in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft. Allerdings ist schon mehrfach, zuletzt wohl von Schweitzer, nachgewiesen worden, dass die einschlägigen Abschnitte der Methodenlehre vielfach nicht auf der Höhe der kritischen Philosophie Kants stehen, und es spricht viel dafür, dass Kant hier einen Entwurf aus älterer Zeit der Kritik der reinen Vernunft eingefügt hat. Infolgedessen finden sich auch mancherlei Anklänge an die Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen, mit denen der hier verarbeitete Entwurf etwa gleichzeitig sein dürfte. Schon die Art der Fassung des Problems, das zur Gewinnung der Gottesidee führt, erinnert stark an die Pölitzschen Vorlesungen. Nachdem Kant die Giltigkeit des Sittengesetzes unter Berufung auf das allgemeine sittliche Bewusstsein festgestellt und als Ziel sittlichen Handelns die Würdigkeit glücklich zu sein, bezeichnet hat (Kritik d. r. V. S. 611), erklärt er, dass die theoretische Vernunft notwendig annehmen müsse, „dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu erhoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat“ (ib. S. 613). Wir sehen also, dass der Ausgangspunkt für die Gewinnung der Gottesidee hier wie in den Vorlesungen durchaus der persönliche Glücksanspruch des sittlichen Menschen ist. Auch darin stimmen die Ausführungen dieser Abschnitte mit den Anschauungen der Vorlesungen überein, dass sie die Giltigkeit des Sittengesetzes von der Aussicht auf die Befriedigung des erworbenen Glücksanspruchs abhängig machen. Wir wären genötigt, die moralischen Gesetze „als leere Hirngespinste anzusehen“, wenn der notwendige Erfolg, den die Vernunft mit ihnen verknüpft, wegfallen müsste (ib. S. 615); ohne die Aussicht auf die Erlangung der erhofften Glückseligkeit wären die herrlichen Ideen der Sittlichkeit keine „Triebfedern des Vorsatzes“ und der Ausübung (ib. S. 615). Dieser eudämonistische Standpunkt, der

---

auch das richtige oft in sehr unglücklicher Gestalt giebt, ist die Auseinandersetzung mit ihm auf das allerwichtigste beschränkt worden.

sich auch schon in der Betonung der Glückswürdigkeit als des Motivs der Sittlichkeit äussert, tritt deutlicher noch hervor, wenn Kant als Endabsicht der ganzen Metaphysik die Frage bezeichnet, was zu thun sei, wenn ein Gott und eine künftige Welt sei (ib. S. 607), mit unzweideutiger Klarheit also die metaphysischen Voraussetzungen der Erlangung der Glückseligkeit auch als Voraussetzungen sittlichen Handelns ansieht. Allerdings ist von Schweitzer (S. 40 ff.) versucht worden, neben diesem ausschliesslich von der Glückserwartung des einzelnen ausgehenden Gedankengang noch einen anderen nachzuweisen, der die Gottesidee nicht auf den glücksbedürftigen Einzelnen, sondern auf die Ermöglichung einer sittlichen Gemeinschaft der Menschen beziehe. Allein die zum Beleg angeführte Stelle beweist das gerade Gegenteil. Nachdem Kant die Notwendigkeit hervorgehoben hat, dass die Glückswürdigkeit auch durch das verdiente Glück belohnt werde, weist er darauf hin, dass in einer vollendeten sittlichen Gemeinschaft durch das Zusammenwirken ihrer Glieder selbst auch die allgemeine Wohlfahrt erzielt werden müsste. Allein da die sittliche Verpflichtung des Einzelnen fortbestehen bleibe, auch wenn die Gemeinschaft ihrer sittlichen Aufgabe nicht gerecht werde, so müsse es andere Garantien für die Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glück geben (ib. S. 613|14). Nicht also als Voraussetzung einer sittlichen Gemeinschaft, sondern gerade, um das Glück des Einzelnen von der Gemeinschaft unabhängig zu machen, wird hier die Existenz Gottes postuliert. Dagegen finden sich mehrfach in diesen Abschnitten Spuren einer wenn auch vom Eudämonismus nicht völlig freien, so doch tiefer gedachten Anschauung, die, wie es scheint, die ganze Kantische Ethik wie seine ethische Metaphysik unter einen eigenartigen Gesichtspunkt rückt. Gelegentlich bezeichnet Kant als den Gesichtspunkt, der zur Gewinnung der Gottesidee führt, die sittliche Einheit als Weltgesetz (ib. S. 617), oder wie er es kurz darauf ausdrückt, die systematische Einheit in der Welt der Intelligenzen. Denselben Ausdruck aber wendet er an anderer Stelle an, wo er das Ideal einer moralischen Welt als die Gemeinschaft der sittlichen Wesen in ihr bezeichnet, „sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat“ (ib. S. 612|13). Es scheint, dass Kant hier in einer, von der gewöhnlichen etwas abweichenden Wendung, das Kriterium und wohl

auch die Begründung der Sittlichkeit darin erblickt, dass sie den Zwecken des Einzelnen wie der Gesamtheit Einheit verschaffe, etwa, indem sie für den Einzelnen dauernde Zwecke und Wertmassstäbe schaffe, durch die sein Wollen in allen Zeiten mit sich in Übereinstimmung bleibe, und für die Gesamtheit durch ihre für alle Individuen gleich giltigen Normen den Widerspruch der persönlichen Zwecke in eine teleologische Einheit aufhebe. Die Sittlichkeit wird so zu einer „Freiheit unter der zweckmässigen Einheit nach Prinzipien der Vernunft“, und die sittliche Aufgabe des Menschen ist es, sich in das „System aller Zwecke einzugliedern“ (ib. S. 620).

Von dieser die Ethik stärker noch als die gewöhnliche Kantische Formulierung zu einer Art Logik des Handelns machenden Auffassung aus verstehen wir nun auch die Wendung dieses Gedankens ins metaphysische. Wenn die Ethik Einheit der Zwecke verlangt, so muss eine solche Einheit auch möglich sein. Diese als möglich vorauszusetzende Einheit der Zwecke könnte einmal in der Richtung gesucht werden, dass die von der Ethik geforderte sittliche Gemeinschaft thatsächlich verwirklicht werde, und dem empirisch gegebenen Widerspruch der Zwecke die geforderte Einheit derselben folge. Dieser Gedanke steht wohl im Hintergrunde, wenn das künftige Leben sehr häufig in diesen Abschnitten als das Leben in einer intelligiblen oder moralischen Welt bezeichnet wird (ib. S. 614, 617). Wenn diese Wendung des Gedankens von eudämonistischem Einschlag im wesentlichen frei ist, freilich die zu erhoffende sittliche Einheit völlig transscendent und ohne Verbindung mit der in der Erfahrungswelt geleisteten sittlicheu Arbeit eintreten lässt, so findet sich daneben auch eine stärker eudämonistisch gehaltene Anwendung des Gedankens der Zweckeinheit. Auch die Beförderung des eigenen Glücks ist ein sittlich berechtigter Zweck und mit dem sittlichen Verdienst ist sogar ein Anspruch auf Glück gegeben; es wäre also ein teleologischer Widerspruch, wenn man um seiner durch den Gedanken der Zweckeinheit geforderten Pflicht willen seine persönlichen, überdies noch durch die Pflichterfüllung legitimierten Zwecke preisgeben müsste. Vom Standpunkte der Zweckeinheit ist also eine Aussöhnung zwischen der Verwirklichung der allgemeinen und der Erreichung der persönlichen Zwecke erforderlich. Darum ist das auf Einheit der Zwecke beruhende Sittengesetz innerlich gefährdet, wenn in diesem Punkte die Einheit nicht

vorhanden sein sollte. So gewinnen doch auch die zunächst aus reinem Eudämonismus hervorzugehen scheinenden Äusserungen, welche die Giltigkeit des Sittengesetzes von der Einheit zwischen Würdigkeit und Glück abhängig machen, eine innere Beziehung zum Sittengesetz in seiner hier vorausgesetzten Fassung. Diese Auffassung scheint mir angedeutet, wenn im Falle einer Diskrepanz zwischen Glück und Würdigung der notwendige Erfolg des Sittengesetzes bedroht scheint (ib. S. 615) oder wenn die Existenz Gottes postuliert wird, damit „eine solche zweckmässige Einheit“ (ib. ib.) ermöglicht werde, oder endlich wenn es heisst, dass die Sittlichkeit, wenn sie nicht zum Glücke führe, „nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich“ (ib. S. 615|16), erfülle. Der Gedanke der systematischen Einheit der Zwecke greift dann über das ethische Gebiet auch in das der Naturteleologie hinüber. Im Hintergrunde steht wohl schon dieser Gedanke, wenn die moralische Einheit als eine besondere Art von systematischer Einheit bezeichnet wird (ib. S. 612). Zur vollen Deutlichkeit aber kommt diese Auffassung, wenn die systematische Einheit der Zwecke in der Welt der Intelligenzen auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen führen soll (ib. S. 617) und dadurch dann aller Naturforschung „eine Richtung nach dem System der Zwecke zu Teil wird“, die in ihrer höchsten Ausbreitung zur Physikotheologie führt (ib. S. 618). Die teleologische Naturbetrachtung wäre nach dieser Auffassung erst durch die sittliche Zweckeinheit der Dinge verursacht und in ihrem Recht erwiesen. Der Leitfaden der moralischen Zweckmässigkeit (ib. S. 618) hat auch die Naturforschung zu leiten. Durch die sittliche Einheit der Zwecke wird der Gedanke notwendig, dass die innere Möglichkeit der Dinge ihre Zweckmässigkeit in sich schliessen müsse, dass das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit als Prinzip der systematischen Einheit nach notwendigen und allgemeinen Naturgesetzen alle Dinge verknüpfe (ib. S. 618). Es sind gerade in diesen letzten Gedankengängen mancherlei Anklänge an ontologische Anschauungen Kants aus früherer Zeit unverkennbar, und auch die Hineintragung der moralischen Zweckmässigkeit in die Naturforschung steht schwerlich in Einklang mit den strengen Grundsätzen der Kritik. Allein es ist unverkennbar ein Gedankengefüge von hoher Eigenart und geschlossener Kraft, das sich uns hier enthüllt hat. Auf der Ethik als der Lehre von der Einheit der

Zwecke baut sich eine Metaphysik auf, die der ethischen Forderung des Zweckzusammenhangs die Beziehung zu der realen, sittlichen Zweckeinheit der Dinge verschafft; die teleologische Einheit der Menschheit wird getragen von der Zweckeinheit der Natur, die innerlich und notwendig in dem göttlichen Prinzip der Zwecke wurzelt, in dem alle Seiten des Zweckgedankens zur Einheit gelangen. So ist der Gedanke der Einheit der Zwecke die Wurzel der Ethik; der gleiche Gedanke der Zweckeinheit führt auch zur Metaphysik, in ihm schliessen sich Ethik und Naturlehre zur Einheit zusammen. Das Postulat der systematischen Einheit der Zwecke führt mit unausweislicher Notwendigkeit zur Gottesidee in der reinsten theistischen Gestalt. Die Forderung der sittlichen Einheit als Weltgesetz verlangt als Weltursache einen einigen obersten Willen: „der alle diese Gesetze in sich befasst" (ib. S. 617). Eine höchste, nach moralischen Gesetzen gebietende Vernunft muss als Ursache der Natur vorausgesetzt werden; so ist Gott eine höchste Intelligenz, „in welcher der moralisch-vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden" ist (ib. S. 614). Ebenso, wie hier die Grundelemente des theistischen Gottesbegriffs Vernunft und Wille erschlossen worden sind und das Verhältnis der Welt zu Gott in durchaus theistischem Sinne als das einer bewussten Schöpfung bestimmt worden ist, werden auch alle näheren Bestimmungen des theistischen Gottesbegriffs kurz abgeleitet, ohne dass die Art der Ableitung oder die Anordnung der göttlichen Eigenschaften etwas bemerkenswertes böte (ib. S. 617). Wichtig ist nur das eine, dass hier aus dem Postulat der sittlichen Weltordnung der Gottesglaube in allen seinen Bestandteilen als notwendig erwiesen gilt, dass allen Elementen des theistischen Gottesbegriffs voller Realitätswert zuerkannt wird. In wie weit diese dogmatische Festigkeit des Gottesbegriffs auf Kantischer Grundlage haltbar ist, soll ebenso wie die Einzelheiten der sittlichen Bedeutung der Gottesidee lieber im Anschluss an die durch ihren eigenen Gehalt, wie ihre geschichtliche Bedeutung wichtigeren Darlegungen der Kritik der praktischen Vernunft untersucht werden.

c) Kritik der praktischen Vernunft.

Die Gotteslehre der Kritik der praktischen Vernunft, die ein Teil der Dialektik der reinen pr. Vernunft ist, geht wiederum von der Antinomie zwischen der Forderung einer Vereinigung von

Glück und Tugend und dem Mangel eines erkennbaren, notwendigen Zusammenhanges zwischen beiden aus. Wir sehen hier, wie durchgehends, davon ab, die formale Korrektheit des architektonischen Aufbaues der Kritik nachzuprüfen und die Analogie zwischen der Antinomie der praktischen und der der theoretischen Vernunft in ihrer Berechtigung zu untersuchen. Inhaltlich unterscheidet sich die hier gegebene Formulierung der praktischen Antinomie sehr wesentlich von der Gestalt, in der wir sie in der Kritik der reinen Vernunft kennen gelernt haben. Allerdings ist es auch hier die Einheit von Tugend und Glück, die als höchstes Gut gefordert wird; allein dieses höchste Gut wird jetzt als Objekt des moralischen Willens, als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft bezeichnet (Kr. d. pr. V. S. 130). Die Beförderung des höchsten Gutes ist notwendiges Objekt des moralischen Willens, und darum beweist seine Unmöglichkeit auch die Falschheit des Sittengesetzes, das gebietet, es zu fördern (ib. S. 137). Diese neue Formulierung scheint freilich auf den ersten Blick keine Verbesserung darzustellen; denn inwiefern auch das Moment der Glückseligkeit innerhalb des höchsten Gutes herbeizuführen durch das moralische Gesetz geboten sei, hat Kant nicht dargethan. So sieht es zunächst aus, als ob durch den blossen Kunstgriff der Zusammenfassung von Tugend und Glückseligkeit zu dem Begriff des höchsten Gutes auch die Erlangung der angemessenen Glückseligkeit, die doch nur den Anspruch, nicht die Aufgabe des sittlichen Menschen bedeute, hier unberechtigt zum Objekt sittlichen Wollens gemacht werde. Allein in Wahrheit handelt es sich bei der geforderten Einheit von Tugend und Glück nicht um den einzelnen handelnden Menschen, vielmehr wird es als sittliche Aufgabe dargestellt, bei anderen diese Einheit herzustellen; das höchste Gut „in der Welt" zu fördern, ist das Objekt des moralischen Willens (ib. S. 146). Es ist die sittliche Aufgabe des Menschen, durch die Bewirkung dieser Einheit die sittliche Weltordnung zu verwirklichen. Zu voller Deutlichkeit erhebt sich diese Auffassung, wenn Kant betont, dass in dem Begriff des höchsten Guts als dem eines Ganzen, in dem die höchste sittliche Vollkommenheit mit der höchsten Glückseligkeit sich verbinde, zwar auch die eigene Glückseligkeit mitgesetzt sei, gleichwohl aber nicht das Glücksbedürfnis, sondern das moralische Gesetz den Willen zur Beförderung des höchsten Gutes bestimme (ib. S. 155|56). Die Begründung dieses Gedankens ist etwa die

folgende: unbeschadet des formalen Charakters des Sittengesetzes wird doch eine bestimmte gegenständliche sittliche Ordnung allem sittlichen Wollen vorschweben müssen; mit dem Sittengesetz ist auch die Verwirklichung einer der sittlichen Forderung entsprechenden Gestaltung der menschlichen Verhaltnisse dem sittlichen Handeln vorgezeichnet. Darum ist auch der sittliche Mensch an der Verwirklichung dieser Ordnung moralisch interessiert; es ist ihm ein moralisches Bedürfnis, an ihre Verwirklichungsmöglichkeit zu glauben; denn wenn auch der sittliche Wert des Handelns in seinen Motiven, nicht in seinen Zielen, liegt, so würde doch das sittliche Handeln in seiner Dignität herabgesetzt werden, wären seine Ziele als unerreichbar preiszugeben. Insoweit ist der Gedanke des Gegenstandes der praktischen Vernunft klar genug. Indem Kant aber die Belohnung des sittlichen Verdienstes als eine Forderung ansieht, die nicht nur das persönliche Interesse der Beteiligten, sondern auch das sittliche Gerechtigkeitsgefühl erhebe (ib. S. 133), fasst er die Verwirklichung dieser dem Gerechtigkeitsgefühl entsprechenden Ordnung als Ziel sittlichen Handelns, und so ist ihm die Beförderung des höchsten Gutes als der Einheit vom sittlichen Verdienst und äusserem Wohlergehen Objekt moralischen Handelns. Nun ist allerdings die Unzulässigkeit dieses Verfahrens nicht gar zu schwer zu ersehen; so wünschenswert die Belohnung sittlichen Verdienstes sein mag, in die durch das Sittengesetz vorgezeichnete Ordnung, deren Verwirklichung das Endziel aller sittlichen Arbeit ist, ist sie nicht aufzunehmen. Allein, wenn somit die hier gegebene Formulierung des Gedankens nicht völlig einwandsfrei ist, so haben wir doch eine von allem Eudämonismus freie Grundlage der Postulate vor uns, und ebenso wie das Unsterblichkeitspostulat, ist auch das der Existenz Gottes in seinem Kerne von allem Eudämonismus frei; wenn die Unsterblichkeit die Erreichung des Ideals der sittlichen Persönlichkeit gewährleistet, so sichert die Gottesidee die objektive Sittlichkeit, die sittliche Ordnung des Geschehens.

Allerdings wird dadurch, dass die Vereinigung von Würdigkeit und Glück in die zu verwirklichende sittliche Ordnung mit aufgenommen wird, der Grundgedanke unseres Postulats leicht wieder verwischt und vielfach die Begründung aus dem persönlichen Glücksanspruch des sittlichen Menschen mit der eben dargelegten Argumentation confundiert (vgl. z. B. ib. 149|50). Diese

Unklarheit schädigt aber nicht allein den sittlichen Gehalt unseres Postulats, auch die Art der Verwirklichung des erhofften sittlichen Ideals stellt sich von den beiden Begründungsweisen aus, durchaus verschieden dar. Wenn das höchste Gut als möglich postuliert wird, weil das der sittlichen Arbeit des Menschen gesteckte Ideal auch erreichbar sein müsse, so muss seine Verwirklichung durch die sittliche Thätigkeit des Menschen, die der Beförderung des höchsten Gutes gewidmet ist, herbeigeführt werden; denn bei einer von der menschlichen Arbeit am höchsten Gut völlig unabhängigen Verwirklichung dieses Ideals bliebe das sittliche Handeln in seiner Überflüssigkeit so ziemlich in derselben Lage, wie früher in seiner Unfruchtbarkeit. Demnach muss die Verwirklichung des höchsten Gutes eine immanente sein. Als Resultat der in der Erfahrungswelt geleisteten sittlichen Arbeit muss auch die Verwirklichung des höchsten Gutes der Erfahrungswelt angehören. Von diesem Ausgangspunkt aus also würde sich als Inhalt des postulierten höchsten Gutes die Verwirklichung der sittlichen Ordnung innerhalb der empirischen Welt, d. h. der sittliche Fortschritt in der Geschichte ergeben. Dass diese Formulierung, zu der die Begründung der Kritik der praktischen Vernunft drängt, sich auch bei Kant selbst findet, lehrt am deutlichsten folgende Stelle der „Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz etc.“: „Dass die Welt im ganzen immer zum Besseren fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet“ (W. W. Bd. I. S. 549). Allein um diese Konsequenz mit voller Deutlichkeit gezogen zu sehen, mussten wir über die Kritik der praktischen Vernunft hinausgreifen. Dass sich in ihr selbst keine Stelle von gleicher Deutlichkeit findet, liegt eben daran, dass die Begründung des höchsten Guts aus dem Glücksanspruch des sittlichen Individuums auf eine ganz andere Form der Verwirklichung führt. Dieses Argument führt nicht auf eine sich im Laufe der Geschichte allmälig durchsetzende sittliche Ordnung, vielmehr muss die geforderte Übereinstimmung zwischen Verdienst und Geschick sich an jedem einzelnen Menschen vollziehen. Da dies aber in der empirischen Welt nicht der Fall ist, so muss die Erreichung des höchsten Guts in eine transscendente, jenseitige Welt verlegt werden. Demnach ergeben sich die schwersten Unklarheiten über die Art der Verwirklichung des höchsten Guts. In die Sinnenwelt wird die Rea-

lisierung des höchsten Guts verlegt, wenn die „Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenswelt" haben soll (Kr. d. pr. V. S. 138).[1]) Ebenfalls wird die Verwirklichung des höchsten Guts in die empirische Welt verlegt, wenn es als „Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit" bezeichnet wird (ib. S. 173). Ähnlichen Wendungen, die darum auch zu derselben Konsequenz führen, begegnen wir da, wo eine „Zusammenstimmung des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten" als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes angesehen wird (ib. S. 174), oder wenn die sittliche Ordnung des Geschehens einen genau angemessenen und durchgängig zweckmässigen Zusammenhang zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ergebenden Weltbegebenheiten" (ib. S. 174) verlangen soll. Jedoch wird an anderen Stellen wieder die intelligible Welt dem höchsten Gut gleichgesetzt. Die Unklarheiten in der Lehre vom höchsten Gut haben aber nur zum Teil in der Zwiespältigkeit ihres Ausgangs ihren Ursprung; daneben spiegelt sich in ihnen die vorhin dargelegte metaphysische Schwierigkeit im Verhältnis der intelligiblen zur empirischen Welt wieder. Indem die intelligible Welt in unseren Darlegungen einmal die Grundlage der Erscheinungswelt ist (S. 138), dabei doch aber wieder als ihr entgegengesetzt und der Harmonsierung mit ihr bedürftig gilt, schliesslich auch als künftige Welt geschildert wird, schwankt auch die Verwirklichung des höchsten Guts zwischen den verschiedenen Möglichkeiten einer Ausgleichung der beiden entgegengesetzten Welten oder völliger Abtrennung von der empirischen Welt und rein intelligibler Realisierung.

Mit alledem ist aber zunächst nur die Notwendigkeit dargethan, die Realität des höchsten Gutes, in welcher Gestalt immer, zuzugestehen. Inwiefern aber mit der Realität des höchsten Gutes auch die Existenz Gottes postuliert werden müsse, ist zunächst nicht ersichtlich.[2]) Gewöhnlich aber setzt Kant mit der Realität

---

[1]) Eine Emendation der angeführten Stelle, die jüngst (KSt. Bd. VIII, S. 470) vorgeschlagen wurde, scheint mir unnötig, da unsere Stelle gedanklich durchaus nicht ohne Analogien ist.

[2]) Charakteristisch für die Unausgeglichenheit, gerade der Lehre vom höchsten Gut ist es, dass das Unsterblichkeitspostulat im Grunde ohne jeden Zusammenhang mit der Lehre vom höchsten Gut ist; die Er-

des höchsten Gutes auch die Gottes als gegeben. Soll in dem Weltgeschehen eine sittliche Ordnung verwirklicht werden, so muss die Welt ihrem Ursprunge nach auf Sittlichkeit angelegt seien, ihre oberste Ursache muss „eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität“ haben (ib. S. 150). Allein dieser Schluss ist durchaus nicht so unbedenklich, wie Kant es hier darstellt. Vom Glauben an die Realität des höchsten Gutes führt nur ein kausaler Schluss zu dem Glauben an einen die Verwirklichung des höchsten Gutes verursachenden Gott. Die Unstatthaftigkeit eines solchen sich durchaus auf dem Gebiet der Dinge an sich bewegenden Kausalschlusses liegt auf der Hand. Kant selbst hat die Bedenken dieser Art wohl empfunden, er giebt selbst zu, dass über die Art, wie wir uns die Möglichkeit des höchsten Gutes vorzustellen haben „die Vernunft objektiv nicht entscheiden“ könne (ib. S. 174). Nur „eine subjektive Bedingung der Vernunft“ veranlasst uns, „die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität . . . allein zuträgliche Art“ der Verwirklichung des höchsten Gutes auch als thatsächlich anzunehmen (ib. ib.). Dieser Gedanke führt jedoch keineswegs zu einer objektiven Sicherung des Gottesbegriffs. Zunächst einmal ist die Moralität nur an der Thatsache des höchsten Gutes selbst interessiert, die Art seiner Durchführung ist moralisch völlig indifferent. Höchstens wäre demnach der Gottesbegriff die einzige unserem Verstande fassbare Form, uns die Möglichkeit des höchsten Gutes vorzustellen, seine Notwendigkeit bliebe demnach durchaus subjektiv. Am deutlichsten tritt diese Thatsache hervor bei einem Vergleich mit dem innerhalb der theoretischen Philosophie erlangten Realitätsgrade der Gottesidee. Hier war es die natürliche Teleologie, die zur Gewinnung der Gottesidee geführt hatte. Mit vollem Recht aber hatte Kant hervorgehoben, dass auch die Zweckmässigkeit der Natur keinen objektiv giltigen Schluss auf die Existenz eines zwecksetzenden Gottes gestatte; vielmehr sei nur für die Eigenart unserer Vernunft die Gottesvorstellung die angemessenste und zur Regulierung der Naturforschung geeignetste Betrachtungsweise der Naturteleologie. Auch nachdem die Kritik der Urteilskraft die Notwendigkeit eines die machanische Naturgesetzlichkeit er-

reichung des persönlichen Sittlichkeits-Ideals, die eine unendliche Dauer des Individuums verlangt, ist ein Ziel, das weder durch die Realisierbarkeit einer objektiven sittlichen Ordnung, noch die Übereinstimmung von Verdienst und Geschick zu begründen ist.



gänzenden teleologischen Prinzips entschieden anerkannt hat, bleibt es bei dieser Bewertung der Gottesidee. Dementsprechend ist auch die Ableitung der Gottesidee aus der moralischen Teleologie zu beurteilen; wie dort die natürliche Zweckmässigkeit, so ist hier die moralische Zweckmässigkeit der Dinge, deren Anerkennung eine sittliche Notwendigkeit ist, mechanistisch unerklärbar. Allein hier so wenig wie dort ist mit dieser mechanistischen Unerklärbarkeit der teleologischen Ordnung die objektive Giltigkeit der Gottesidee gegeben. Allerdings versucht Kant, die Kraft dieser Anologie abzuschwächen. Er hebt hervor, dass wir der Naturzweckmässigkeit gegenüber nicht, um uns „von deren Wirklichkeit zu versichern", „sondern nur, um sie zu erklären, eine Gottheit, als deren Ursache, vorauszusetzen" genötigt seien, weshalb dieser Schluss keine volle Sicherheit besitze (ib. S. 170). Dagegen sei es ein auf Pflicht gegründetes Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, das höchste Gut zum Gegenstand meines Willens zu machen, „wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit voraussetzen muss, weil ich diese durch meine spekulative Vernunft nicht beweisen, wenn auch nicht widerlegen kann". Demnach „betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes, aber nicht zum Behuf einer beliebigen spekulativen Absicht, sondern eines praktisch notwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens". „Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloss als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht" (ib. S. 171). Wir haben die Ausführungen Kants in solcher Breite reproduziert, um zu zeigen, wie er sich vergeblich müht, einen stringenten Beweis für den Unterschied der moralischen und natürlichen Teleologie in der Begründung der Gottesidee zu erbringen. Die Thatsache, dass die natürliche Zweckmässigkeit an sich gesichert, die moralische hingegen erst zu postulieren sei, könnte doch höchstens zu Gunsten der ersteren sprechen, alles Andere aber beweist doch nur die höhere Dringlichkeit des Glaubens an die Möglichkeit des höchsten Guts gegenüber den Interessen der Naturteleologie. Eine höhere Sicherheit und ein objektiverer Wert der Ableitung des Gottesbegriffs aus dem in all seiner Notwendigkeit anerkannten Ideal des höchsten Guts ist damit nicht ersichtlich. Es ist nicht ein-

zusehen, inwiefern die Gottesidee, und gleich ihr die anderen Ideen, nunmehr „immanent und konstitutiv“ sein soll, während sie früher nur regulative Prinzipien der spekulativen Vernunft waren (ib. S. 162). Vielmehr könnte man mit vollem Rechte sagen, dass die Gottesidee als die unserer Vernunft allein mögliche Art, das sittlich geforderte Ideal des höchsten Gutes uns verständlich zu machen, dem sittlichen Handeln starke Impulse verleihe, und damit im Bereiche der Sittlichkeit ebenso wie in dem der Erfahrung regulierend wirke. Man kann vielleicht (vgl. ib. S.166|67) zugeben, dass die moralische Begründung der Gottesidee dem Gottesbegriff erst seine volle Bestimmtheit verleihe, indem sie die sich in der Naturzweckmässigkeit andeutende Vollkommenheit Gottes in der Begründung der höchsten moralischen Vollkommenheit der Welt auch zur höchsten Vollkommenheit steigere. Ja der Gottesbegriff in seiner höchsten, moralischen Bedeutung, Gott als moralisches Wesen, hat hier ausschliesslich seinen Ursprung. Die moralische Teleologie ist ferner ihrer ganzen Geartung nach aller mechanischen Ableitung offensichtlicher entrückt, als die Naturteleologie und fordert so gleichsam in anschaulicherer Kraft zur Begründung der Gottesidee auf. Gegenüber der nicht immer durchsichtigen regulativen Bedeutung der Gottesidee für die Naturerforschung ist die regulierende Bedeutung des Gottesgedankens für das sittliche Leben unvergleichlich reicher an Inhalt und Energie; notwendig musste sich die Gottesidee als die Idee der höchsten Persönlichkeit sicherlich im Bereich des sittlichen als des persönlichen Lebens in ihrer ganzen Fruchtbarkeit entfalten. Mit alledem aber ist wohl eine inhaltliche Vertiefung und Bereicherung der Gottesidee gegeben; das aber, was die sittliche Begründung der Gottesidee nach Kant geben sollte, bleibt unverwirklicht, der Realitätsgehalt des Gottesgedankens bleibt nach seiner sittlichen Begründung derselbe wie innerhalb der theoretischen Philosophie. Hier wie dort weist die teleologische Gestaltung der Erfahrungswelt auf ein jenseits der Erfahrung liegendes Sein zurück. Damit aber ist der objektiv giltige Bestandteil der Gottesidee erschöpft. Die Ausgestaltung jenes überempirischen Seins zum Gottesgedanken ist nur von subjektiver Giltigkeit und regulativem Wert. So ist es gegen die Konsequenz seiner Lehre, wenn Kant durch die praktische Vernunft die Ideen zwar nicht erkannt zu haben, wohl aber in ihrer gegenständlichen Bedeutung erwiesen zu haben glaubt (ib. S. 160|62).

Bleibt so die Überzeugung Kants von der Giltigkeit seines Gottesbegriffs weit über das durch den Zusammenhang seiner Lehre geforderte Mass hinaus bestehen, so giebt er auch in bestimmtester Form die Grundlinien der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Entsprechend der hier vorwaltenden moralischen Ableitung des Gottesbegriffs treten jetzt die ontologischen Eigenschaften fast völlig in den Hintergrund. Nur gelegentlich ersehen wir, dass noch immer die absolute Notwendigkeit Gottes für sein Denken eine wesentliche Rolle spielt (ib. S. 170 Anm.). Die moralische Ableitung des Gottesgedankens war davon ausgegangen, dass die oberste Ursache der Natur „eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität“ haben müsse. Zu einer solchen aber gehört einmal ein „der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähiges“, d. h. intelligentes Wesen, ferner „die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze“, mithin ein Wollen (ib. S. 150). So haben wir denn Verstand und Wollen als die wesentlichen Eigenschaften des theistischen Gottesbegriffs auch hier wiederum vor uns. Ohne all die verstreuten Bemerkungen unserer Schrift über die Gotteseigenschaften, die vielfach auch nur von früher her bekanntes bieten, zu erschöpfen, sei das Wesentliche kurz hervorgehoben. Auch hier betont Kant, dass wir uns bei der Anwendung dieser unserer Natur entnommenen Prädikate auf Gott vor Anthropomorphismen zu hüten haben und keineswegs durch sie eine Erkenntnis Gottes erlangen zu können glauben dürfen. Eine solche Erkenntnis sei schon deshalb unmöglich, weil wir diese Eigenschaften, um sie auf Gott anwenden zu können, von all den Bedingungen befreien müssen, unter denen sie bei uns zur Anwendung gelangen, so dass die so umgestalteten Begriffe unserer Vernunft nicht mehr fassbar sind (ib. S. 164|65). Dieser längst bekannte Gedanke führt hier jedoch nicht zu der gewöhnlichen Kantischen Formulierung, dass wir jene Eigenschaften Gott nur nach der Anologie beilegen dürften, vielmehr gelten sie als positive, wenn auch in ihren näheren Bestimmungen unfassbare Eigenschaften Gottes. Für das göttliche Erkennen macht sich die Andersartigkeit gegenüber dem menschlichen einmal darin geltend, dass es anschauender Natur ist (ib. S. 164); ferner aber ist wie das Sein Gottes auch sein Erkennen zeitlos (ib. S. 148). Aus dieser Zeitlosigkeit des göttlichen Erkennens zieht Kant eine eigenartige Konsequenz. In seiner Unsterblichkeitslehre betont er, dass dem endlichen Wesen nur ein

stetiges ins unendliche reichende Fortschreiten zu höherer moralischer Vollkommenheit möglich sei, dass aber die zeitlose göttliche Erkenntnis diese ganze unendliche Reihe in eine einzige intellektuelle Anschauung zusammenfasse (ib. S. 148). Auf einem merkwürdigem Umwege wird so die Zeitlosigkeit der intelligiblen Welt, die zu Gunsten des sittlichen Fortschritts zunächst ausser Acht gelassen war, sodann zur Ermöglichung der sittlichen Vollendung durch die zeitlose Anschauung Gottes wiederhergestellt. In dieser Wendung ist aber keinesfalls mehr als eine, allerdings auch in späteren Kantischen Schriften wiederholte ungenaue Formulierung zu sehen, aus der nicht, wie es jüngst geschehen, ein wesentlicher Bestandteil der Kantischen Gotteslehre, oder gar ein neuer Gottesbeweis Kants zu machen ist.[1]) — Der Wille Gottes ist auf die Sittlichkeit gerichtet; sein Verhältnis zum Sittengesetz ist in einer Beziehung dem des menschlichen Willens gleich. Auch er ist an das Sittengesetz gebunden, das nicht einem Akt göttlicher Willkür, sondern seinem eigenen Gehalt seine Giltigkeit verdankt und darum wie für alle vernünftigen Wesen auch für die höchste, göttliche Intelligenz bindend ist (ib. S. 38). So unbedingt ist die Würde des Sittengesetzes, dass auch Gott gegenüber ein jedes vernünftige, der Sittlichkeit fähige, Wesen die Dignität einer selbständigen sittlichen Persönlichkeit erlangt und als solche auch von Gott als Selbstzweck geachtet werden muss (ib. S. 106). Allein nach anderer Richtung wiederum ist das Verhältnis Gottes zum Sittengesetz von dem menschlichen grundverschieden. Der göttliche Wille ist im Gegensatz zum menschlichen keines dem Sittengesetz widerstreitenden Impulses fähig, und darum hat das Sittengesetz für ihn nicht den Charakter eines Gesetzes der Pflicht, der moralischen Nötigung, sondern es ist für ihn ein Gesetz der Heiligkeit (ib. S. 38, 39; 99|100). Wenn der Mensch im Reich der Sitten Unterthan ist, so ist Gott dessen Oberhaupt. Zugleich ist Gott als der Weltschöpfer auch auf dem moralischen

[1]) Nicht ganz klar ist die Verwendung des Prädikats der Weisheit, die als Erkenntnis des höchsten Guts und mehr noch als Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut (ib. S. 157) nicht zu den intellektuellen, sondern den moralischen Gotteseigenschaften gehört. Eben dort in der Anmerkung werden die Eigenschaften der Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit nicht wie gewöhnlich den drei Bereichen seelischen Lebens zugeordnet, sondern gelten durchweg als moralisch. Schwer verständlich ist ihre Parallelisierung mit den Eigenschaften Gottes als heiliger Gesetzgeber, gütiger Regierer und gerechter Richter.

Gebiet das ursprüngliche sittliche Sein und so kann das Sittengesetz unbeschadet seiner inneren Notwendigkeit für den Menschen zugleich auch als Gebot seines göttlichen Schöpfers gelten.

Wenn so der göttliche Wille an das Sittengesetz gebunden ist, so muss auch das Ziel des göttlichen Wollens bei der Erschaffung der Welt sittlicher Art sein. Nicht wie eine frühere Formulierung gelautet hat, die Glückseligkeit der Geschöpfe ist das Ziel des göttlichen Wollens, das nur nachträglich durch Rücksichten der Gerechtigkeit eingeschränkt würde, sondern das höchste Gut als Einheit von Sittlichkeit und Glück ist das Endziel des göttlichen Wollens. Diese nicht völlig unzweideutige Formulierung wird genauer dahin umschrieben, dass als Zweck der Schöpfung die Gott ehrende Befolgung seines Gebotes anzusehen sei, während die Krönung dieser „schönen Ordnung“ mit Glückseligkeit erst sekundär hinzutritt (ib. S. 157|58). Wenn freilich die oben behandelte Unausgeglichenheit im Begriff des höchsten Guts auch hier zu Tage tritt, ergiebt sich doch auch hier die Tendenz zur Zurückdrängung des eudämonistischen Moments auch innerhalb der ethischen Metaphysik; der Zweck der Welt ist die Verwirklichung sittlichen Handelns.

Über das Verhältnis von Gott und Welt spricht sich die Kr.d.pr.V. nur gelegentlich aus. In der Besprechung des für uns hier belanglosen Verhältnisses der Freiheit des Menschen zu seiner Erschaffenheit wird zweierlei betont, einmal, dass die erschaffenen Dinge um der sittlichen Spontaneität willen als selbständige Substanzen, sodann, dass sie um der göttlichen Allgenugsamkeit willen auch in ihrem substanzialen Kern als von Gott erschaffen gedacht werden müssen (ib. S. 122|23). Diese den Pantheismus energische abwehrende Entwickelung fügt sich durchaus in das Gesamtbild der Gotteslehre unserer Schrift ein, die eine bewusste göttliche Weltschöpfung lehrt. Daneben wird hervorgehoben, dass die göttliche Schöpferthätigkeit sich nicht auf die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich beziehe (S. 123|24). So richtig jedoch diese Bemerkung an sich ist, so bedarf es doch kaum des Hinweises, dass bei der Verschiebung des Verhältnisses beider Welten zu einander auch ihr Verhältnis zu Gott völlig verschoben wird.

d) Kritik der Urteilskraft.

Die nächste ausführlichere Auslegung der Kantischen Gotteslehre findet sich in der Kritik der Urteilskraft. Wir beschränken

uns in ihrer Wiedergabe auf die ihr eigentümlichen Gedankenreihen und lassen das von früher her bekannte bei Seite. Der eigenartigste Gesichtspunkt der hier vorliegenden Behandlung der Gotteslehre entspricht der allgemeinen Tendenz unserer Schrift, die Einheit der praktischen und theoretischen Philosophen energischer, als es früher geschehen, hervorzuheben. Dementsprechend wird auch die ethische Gotteslehre in unmittelbarere Beziehung zur theoretischen Philosophie gesetzt. Der beide Gebiete umspannende und ihre Einheit vermittelnde Begriff ist der des Zwecks. So wie wir früher gesehen, dass der Gedanke der objektiven Naturzweckmässigkeit in der Betrachtung der organischen Welt in unserer Schrift schärfer als zuvor herausgearbeitet ist (vgl. oben S. 50f.), so wird von hier aus der Übergang zur ethischen Metaphysik gesucht. Wenn wir genötigt sind, die organischen Teile der Natur in ihrer inneren Beschaffenheit teleologisch zu erklären und ihrer „inneren Möglichkeit eine Kausalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zu Grunde liegt", unterzulegen, so können wir auch ihre Existenz „nicht anders als als (im Text fehlt wohl irrtümlich einmal als) Zwecke denken (Kr. d. U. S. 316). Sind wir aber genötigt, die Existenz der Organismen als beabsichtigt zu betrachten, so haben wir zu fragen, ob sie ihren Zweck in sich selbst haben, d. h. Endzweck seien, oder ob ihre Existenz nur als Mittel für andere Zwecke beabsichtigt sei. Nun lehrt eine Betrachtung der Natur, dass keines ihrer Produkte ein Endzweck sein könne, ja selbst, was etwa ein letzter Zweck der Natur ist, genügt doch als Naturding nicht den an einen Endzweck zu stellenden Bedingungen (ib. S. 317). Weder die Existenz der Pflanzen, noch die der Tiere kann ihren Zweck in sich selbst haben, vielmehr muss der Mensch als das einzige des Zweckbegriffs fähige Wesen, das als solches auch befähigt ist, die Vielheit der vereinzelten Naturzwecke zu einem System zusammenzufassen, auch den letzten Zweck der Natur darstellen (ib. S. 317 u. 323).

Allein auch der Mensch kann nur unter bestimmten Voraussetzungen als höchster Zweck gelten. Betrachten wir den Menschen als Naturwesen und als Zweck seines Seins die von den Gaben der Natur abhängige Glückseligkeit des Menschen, so ist er ebensowenig geeignet, letzter Zweck der Natur zu sein, wie die anderen organischen Wesen. Einmal ist der Begriff der menschlichen Glückseligkeit in sich so unbestimmt und so viel-

fachen individuellen Schwankungen ausgesetzt, dass schon darum die Natur nicht auf einen wegen seiner Vagheit und Veränderlichkeit unerreichbaren Zweck abzielen kann. Überdies aber lehrt eine Betrachtung der Stellung des Menschen in der Welt, dass durchaus nicht alles natürliche Sein als Mittel zur Förderung menschlicher Glückseligkeit betrachtet werden kann; vielmehr steht vieles in schroffem Gegensatz zur Erreichung dieses Zwecks, vieles wiederum lässt den Menschen sogar als Mittel im Dienste anderer Naturzwecke erscheinen (ib. S. 322|23). Alles natürliche Sein ist als solches bedingt und darum an und für sich unfähig, einen höchsten unbedingten Zweck darzustellen, gleichgiltig ob wir Natur in materiellen oder psychischen Sinne auffassen (ib. S. 328); der Endzweck alles Seins ist also schon seinem Begriffe nach nicht der Natur angehörig. Allein wenn wir bisher völlig daran verzweifeln mussten, die Natur als ein verständliches teleologisches System zu begreifen, so können wir doch der Natur im Menschen die Bedeutung, wenn auch nicht eines Endzweckes, so doch eines relativ höchsten Zwecks, eines „letzten Zweckes der Natur“, beilegen, wenn wir die natürliche Seite des Menschen zu einem über die Natur hinausreichenden Endzweck in Beziehung setzen (ib. 323). Die vorhin betrachtete und zum letzten Zweck der Natur ungeeignete Glückseligkeit des Menschen ist nämlich nicht die einzig mögliche Seite des Menschen, die als letzter Naturzweck in Betracht kommen könnte. Ebenso denkbar ist es, die Entfaltung menschlicher Fähigkeiten, die Kultur der Menschen als letzten Naturzweck zu betrachten. Dieser letzte Zweck aber wird von den gegen die menschliche Glückseligkeit als letzten Naturzweck gerichteten Einwänden nicht getroffen, denn wenn auch die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten, so lange sie rein natürlichen Zwecken dienstbar sind, zum Endzweck alles Seins untauglich ist, so ist doch die menschliche Fähigkeit des Zwecksetzens imstande, auch einem über die Natur hinausreichenden unbedingten Zweck zu dienen. So ist es der letzte Zweck der Natur, die Kräfte in dem Menschen zu schaffen und durch den Gang der Kulturentwickelung zu steigern, die ihn zur Verfolgung unbedingter, zum Endzweck geeigneter Ziele befähigen (ib. S. 323, 326|7). Der bisher unbestimmt gelassene höchste Zweck, der sich als Endzweck alles Seins darstellt, ist nun das Sittengesetz, das einen von aller Natur unabhängigen unbedingten Wert hat und durch das der Mensch als Glied einer übersinnlichen

Welt sich darstellt; den Inbegriff der im Sittengesetz enthaltenen Zwecke aber stellt das höchste Gut dar, das somit der Endzweck des Menschen und damit auch der der Welt ist (ib. S. 328|9).

Wenn so die moralische Teleologie und damit die moralische Begründung des Gottesbegriffs in geschlossener Gedankenfolge aus der Naturteleologie hervorzuwachsen scheint, so zeigen sich bei ein wenig genauerer Betrachtung doch so viel Brüchigkeiten dieses Gedankenganges, dass die versuchte Vereinheitlichung beider Gebiete kaum mehr als eine Zusammenfassung innerlich unverbundener Gedankenelemente darstellt. Unter die Lücken unseres Gedankenganges braucht man es nicht zu rechnen, dass die moralische Teleologie der Unterstützung durch die Naturteleologie im Grunde auch entbehren könnte, dass der Beweis aus ihr auch in Kraft bliebe, „wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen" (ib. S. 382). Allein nicht nur, dass die moralische Teleologie der Ableitung aus der physischen nicht bedarf, es ist eine solche nicht vorhanden. Einmal ist es anfechtbar, ob die innerliche Zweckmässigkeit der Organismen einen berechtigten Anlass zur Frage nach dem Zweck ihrer Existenz bietet. Fasst man mit Kant die teleologische Betrachtung der Natur nur als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, ohne ihr mit dogmatischer Bestimmtheit einen Ursprung aus zwecksetzender Absicht zuzuschreiben, so ist es „ganz etwas anderes", „ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck beurteilen", „als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten" (ib. S. 260). Noch viel weniger lässt sich die Ausdehnung der teleologischen Betrachtung auf die Welt als Ganzes, unter Einbeziehung der anorganischen Welt von der Kantischen Basis aus rechtfertigen. Wohl ist es wissenschaftlich durchaus berechtigt und fruchtbar, die Bedingungen organischen Seins, die Ursachen organischer Entwickelung innerhalb der die Organismen umgebenden Welt aufzuweisen, allein diese Betrachtungsweise ist durchaus kausaler Natur und führt nicht zur Ausdehnung des Zweckgedankens auf das Weltganze. So also ist die Naturteleologie von Kantischen Voraussetzungen aus ungeeignet, auch nur zur Frage nach dem Zwecke der Existenz der Organismen, geschweige der Welt, zu führen. Die Beantwortung dieser Frage aber, die zur moralischen Teleologie hinführen soll, ist in Wirklichkeit ihrerseits auf sittliche Voraussetzungen begründet. Wenn die Existenz der Pflanzen oder Tiere nicht als

ein möglicher Endzweck anerkannt wird, so ist hier der Massstab der Beurteilung schon dem sittlichen Bewusstsein entnommen, während rein logisch genommen die Unmöglichkeit eines solchen Endzwecks keineswegs ersichtlich ist, wie beispielsweise für eine ästhetische Weltbetrachtung ein Endzweck solcher Art durchaus möglich wäre. Nur das sittliche Werturteil, dass „das Dasein einer solchen Welt gar keinen Wert haben“ werde (ib. S. 346), führt zur Ablehnung dieses Endzwecks. Ebenso zeigt sich die Vermengung moralischer Gesichtspunkte mit der naturteleologischen Betrachtung bei der Besprechung des Menschen als letzten Zwecks der Natur. Dieselben Gründe, die aus der Betrachtung der Stellung des Menschen in der Welt gegen seine Glückseligkeit als höchsten Weltzweck angeführt werden, liessen sich auch auf die Bestimmung des letzten Naturzwecks, wie Kant sie vornimmt, anwenden. Den Ausschlag giebt auch hier das Bestreben zu einem unbedingten, d. h. von unserer wertenden Vernunft schlechthin anerkannten Endzweck zu gelangen. Freilich ist das Hervortreten des moralischen Moments hier verhüllt durch eine Zweideutigkeit im Begriff der Unbedingtheit des Zwecks. Während diese Unbedingtheit im Grunde teleologisch gemeint ist, als ein Zweck, der keinen anderen über sich anerkennt, spielt daneben auch die kausale Bedeutung hinein, wenn auf die Bedingtheit alles der Natur angehörigen Seins hingewiesen wird (ib. S. 328). So wird denn auch der Mensch als sittliches Wesen als Endzweck anerkannt, nicht bloss, weil ein so gestalteter Endzweck „in der Ordnung der Zwecke“ unbedingt ist, sondern auch weil er als Noumenon „ein übersinnliches Vermögen“ besitzt und das Gesetz seines Handelns von ihm selbst „als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig vorgestellt wird“ (ib. S. 328). Diese Wendung des Gedankens der Unbedingtheit des Endzwecks ins Metaphysische ist freilich ganz besonders schwierig, weil der Begriff des Verhältnisses von Zweck und Mittel eine kausale Bedingtheit des Zwecks durch das Mittel in sich schliesst. Der Mensch als Noumenon Endzweck der Sinnenwelt, ist eine der eigentümlichsten Wendungen in der Beziehung beider Welten auf einander.

Die kritische Nachprüfung des Kantischen Gedankenganges hat so ergeben, dass die angestrebte Einheit der moralischen und natürlichen Teleologie, die übrigens stark an die oben besprochene Darstellung der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft er-

innert, nur äusserlich vermittelt und im Grunde der Gedanke eines moralischen Endzwecks der Welt in durchaus selbständigen ethischen Erwägungen begründet ist. Demnach unterscheidet sich das Postulat eines moralischen Endzwecks der Welt in seiner inneren Begründung nicht wesentlich von der Lehre vom höchsten Gut, in der aus der Kr. d. pr. V. bekannten Form. Auch inhaltlich aber ändert die Kritik der Urteilskraft nichts an den Resultaten der Kr. d. pr. V. Wie schon gesehen, ist „das höchste Gut in der Welt“ (ib. S. 328) höchster Zweck des Menschen und damit der Welt. Das höchste Gut stellt sich also analog der Kr. d. pr. V. als Ziel menschlichen Handelns dar, dessen Verwirklichung uns durch das moralische Gesetz aufgegeben wird (ib. S. 347, 350, 372|3 Anm.). Dabei aber bleibt wiederum entsprechend der Kr. d. pr. V. die Einheit von Verdienst und Geschick der Inhalt des höchsten Guts (vgl. S. 329 Anm., S. 345|6 Anm., S. 350|1). Dementsprechend ergeben sich auch völlig dieselben Schwierigkeiten, die wir in der Kr. d. pr. V. beobachtet haben; auch in unserer Schrift wird die Verwirklichung des höchsten Gutes zur sittlichen Aufgabe des Menschen gemacht, dabei aber die Erreichung dieses Ziels in eine allem menschlichen Wirken entrückte jenseitige Welt verlegt.[1])

Ein Fortschritt über die Kr. d. pr. V. hinaus ist am ehesten noch insofern zu erkennen, als Kant sich der Bedenken gegen die Ableitung des Gottesbegriffs aus der Forderung des höchsten Guts klarer als zuvor bewusst wird. Mit voller Bestimmtheit hebt er hervor, dass von einem sittlichen Endzweck der Dinge auf ein verständiges und moralisches Wesen als Welturheber nur

[1]) Wenn Schweitzer (a. a. O. S. 296 ff.) einen tiefgehenden Gegensatz zwischen der Darstellung beider Schriften behauptet, so liegt dies einmal daran, dass er in der Kr. d. pr. V. das höchste Gut fälschlich auf den Glücksanspruch des Einzelnen gründet, ohne seine Bedeutung als Ziel der sittlichen Arbeit zu beachten. Auch in der Kr. d. U. hat er die entscheidende Wendung, die das höchste Gut als Einheit von Verdienst und Geschick zur sittlichen Aufgabe macht, verkannt und konstruiert so einen Gegensatz einer rein sittlichen auf die menschliche Gattung bezogenen, das Moment des Glücks völlig bei Seite lassenden Gedankenreihe und einer anderen individualistisch-eudämonistischen Betrachtungsweise. Allein das Postulat der Existenz der Menschen unter moralischen Gesetzen, das für S. den Höhepunkt der gattungsmässigen Betrachtung bedeutet, wird (S. 345|6 Anm.) durch die Übereinstimmung des Verdienstes des Einzelnen mit seinem Geschick erläutert.



ein Schluss hinführen könne, „welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sei bloss für die Urteilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft, und, als ein solcher, für die reflektierende, nicht die bestimmende Urteilskraft gefället. Denn wir können uns nicht anmassen einzusehen: dass, obzwar in uns die moralisch praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Prinzipien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsste und eine besondere und verschiedene Art der Kausalität derselben zum Endzwecke, als bloss zu Zwecken der Natur, erforderlich sei" (ib. S. 353).

Nur so viel können wir sagen, „dass nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz und dessen Objekt bezogene Zweckmässigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können" (ib. S. 354). Wollen wir also das Mass des objektiv gesicherten innerhalb der Gottesidee bestimmen, so beschränkt sich dies darauf, dass „wir Etwas, was den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines notwendigen, moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen" (ib. S. 356). Nur „der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens gemäss" müssen wir diesen Grund der moralischen Zweckmässigkeit der Welt, „als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken" (ib. S. 356). Freilich scheint diese Erkenntnis wiederum preisgegeben zu werden, wenn es weiterhin heisst, dass für das praktische eine solche Erkenntnis konstitutiv, nicht bloss regulativ sei; allein es tritt hier zu Tage, dass der Kantischen Terminologie von der Giltigkeit einer Erkenntnis in praktischer Beziehung sehr verschiedene, den Geltungswert einer solchen Erkenntnis stark alterierende Auffassungen zu Grunde liegen können. Die gewöhnlich mit dieser Auffassung zu verbindende Anschauung ist die, dass eine für die theoretische Vernunft unbeweisbare Erkenntnis durch die praktische Vernunft gegeben werden könne. Es handelt sich hier also nur um die Frage nach dem Ursprung einer Erkenntnis, während sie hinsichtlich ihres objektiven Gehalts den Einsichten der theoretischen Vernunft durchaus gleichwertig ist, Durch sie erhält auch „die Erkenntnis der reinen Vernunft . . . einen Zuwachs . . ., der aber bloss darin besteht, dass jene für sie sonst

problematische (bloss denkbare) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen" (Kr. d. pr. V. S. 161). Insoweit allerdings stehen solche Erkenntnisse hinter denen der theoretischen Vernunft zurück, als uns eine Anschauung ihrer Objekte und damit die Möglichkeit weitere Konsequenzen aus solcher Erkenntnis zu ziehen, versagt bleibt (ib. S. 161|2). Gegenüber dieser, den Wahrheitsgehalt solcher Erkenntnisse der praktischen Vernunft überaus hoch anschlagenden Auffassung ist nun eine zweite, wesentlich kritischere ebenfalls vorhanden. Ihr zufolge bedeutet die praktische Natur einer Lehre, dass sie nur in praktischer Beziehung giltig sei. Für unser Handeln ist es notwendig, so zu verfahren, als ob diese Erkenntnis objektiv sei, ohne dass damit die Annahme eines real diesem Gedanken entsprechenden Objekts erwiesen wäre. Konstitutiv ist nur das Prinzip, „dem was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäss zu handeln" (Kr. d. U. S. 356), dass dagegen „auch dem Objekte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserem Vermögen zu denken zukommt", ist „keinesweges theoretisch bestimmend", „sondern ein bloss regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft" (ib. ib.). Nicht „nach dem, was seine uns unerforschliche Natur an sich sei, sondern lediglich in praktischer Absicht" können wir eine Erkenntnis Gottes gewinnen (ib. S. 387). Dieser sich innerhalb der letzten Kantischen Schriften vielfach zeigenden Auffassung folgend, ist auch die der praktischen Vernunft entspringende Metaphysik in ihrer Giltigkeit auf die Regulierung des Handelns beschränkt. Die Grundbegriffe der ethischen Metaphysik sind von nur symbolischem Wert, nur die Realität des höchsten Gutes ist objektiv giltig, die zu seiner Realisierung aufgestellten Postulate aber sind nur Versuche, die Möglichkeit des höchsten Gutes der menschlichen Vernunft anschaulich zu machen und damit dem auf seine Verwirklichung gerichteten Handeln Energie und Nachdruck zu verleihen. Für den Gottesbegriff werden uns diese Anschauungen noch deutlicher, wenn wir sie mit dem oben (S. 170 ff.) besprochenen Darlegungen der Kr. d. U. über die Ableitung des Gottesbegriffs aus der Naturzweckmässigkeit zusammenhalten. Es hatte sich ergeben, dass zur Erklärung der physischen Zweckmässigkeit die Gesetze der anorganischen Natur nicht ausreichten, vielmehr ein zu ihnen hinzutretendes Moment erforderlich sei.

Dieses neue Moment braucht nun aber keineswegs ein zweckesetzender Verstand zu sein, vielmehr kann in dem intelligiblen Realgrund der Erscheinungswelt auch der Ursprung der Naturzweckmässigkeit mit dem der allgemeinen Naturgesetze zusammenfallen. Wenn es demnach für möglich erklärt wird, dass die moralische Zweckmässigkeit der Dinge in der Naturzweckmässigkeit gleichsam mit gesetzt sei, so heisst das, dass auch sie in dem intelligiblen Realgrund der Erfahrungswelt begründet sein könne. Die bloss subjektive Giltigkeit des Gottesbegriffs beschränkt sich also nicht darauf, dass wir mit unseren Begriffen das göttliche Sein nicht objektiv giltig zu bestimmen vermöchten, unser Gottesbegriff also die subjektive Deutung eines seiner wahren Natur nach unbestimmbaren Seins wäre. Es ist vielmehr nicht einmal so viel objektiv gesichert, dass auch nur ein solches von dem übersinnlichen Realgrund der empirischen Welt, d. h. den der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Dingen an sich verschiedenes Sein vorhanden sei. Ebensowohl ist auch möglich, dass eine Ordnung der Dinge an sich selbst die moralische Teleologie selbständig realisiert. Dieser Gedanke ist wohl gemeint, wenn es „der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen“ zugeschrieben wird, dass wir uns Gott „als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen“ (ib. S. 356). Allerdings ist die Auffassung, dass die durch die Beschaffenheit der Sinnenwelt unerklärliche moralische Ordnung der Dinge in dem intelligiblen Grunde der Erscheinungen ihren Ursprung habe, mit einer präzisen Bestimmung des Verhältnisses von Erscheinung und Ding an sich ebensowenig verträglich, wie es die gleiche Auffassung hinsichtlich der Naturteleologie war. Es würde zu weit führen, zu erörtern, ob der Gedanke einer in sich ruhenden moralischen Ordnung des Geschehens durchführbar ist und in wie weit von diesem Standpunkte aus sich die Bedürfnisse kausaler und wertender Weltbetrachtung vereinbaren lassen; soviel aber steht fest, dass der erkenntnistheoretische Unterschied von Erscheinung und Ding an sich hier nicht weiter führen kann. Eine Ordnung der Erscheinungswelt, die aus den sie beherrschenden Gesetzen nicht ableitbar ist, kann dementsprechend auch aus den Gesetzen der Dinge an sich nicht abgeleitet werden, da diese eben in den die Erfahrungswelt beherrschenden Gesetzen zur Erscheinung kommen. Ausser der Korrespondenz der Dinge an sich und Erscheinungen aber kann es kein Kausalverhältnis zwischen

beiden geben. Ebensowenig aber wie die moralische Ordnung der Erscheinungswelt durch ihre Beziehung zum Dinge an sich ihre Erklärung findet, kann etwa der Mangel der moralischen Ordnung der Sinnenwelt in der ihr zu Grunde liegenden intelligiblen Welt ihre Ergänzung finden. Allein wenn sich auch so von allen Seiten bestätigt findet, dass die Verwandlung der Dinge in Erscheinungen für die Probleme der ethischen Metaphysik nicht von der ihr von Kant beigelegten Bedeutung ist, von dem einmal von Kant eingenommenen Standpunkte aus ergiebt sich die Möglichkeit, dio moralische Ordnung der Dinge auf ihre intelligible Grundlage zurückzuführen mit voller Klarheit. Die hierin liegende Erschütterung des Gehalts der Gottesidee kommt freilich auch in unserer Schrift nur gelegentlich zum Ausdruck. Zwischen der Auffassung, dass es kein selbständiges Objekt der Gottesidee gebe und der, die den Gottesbegriff nur zur subjektiven Deutung eines unbekannten Seins macht, wird nicht scharf unterschieden und der Gedanke der Erkenntnis Gottes nach der Analogie wird vielfach mit den in Wirklichkeit viel negativeren vorhin entwickelten Auffassungen gleichgesetzt (vgl. S. 356, S. 365 Anm., S. 390), wie endlich auch die Formel der Erkenntnis Gottes in praktischer Beziehung in den verschiedenen oben dargelegten Bedeutungen zur Anwendung gelangt. Alles in allem ergiebt es sich so, dass die Kritik der Urteilskraft sich der Bedenken gegen die objektive Berechtigung der Gottesidee vielfach klarer bewusst erweist als die der praktischen Vernunft, ja gelegentlich selbst die allerradikalsten Konsequenzen der Kantischen Lehre andeutet, daneben jedoch durch die Vieldeutigkeit der Terminologie unterstützt positivere Anschauungen in den verschiedensten Schattierungen beibehält; der Ton der Darstellung ist fast durchgehend positiver gehalten, sodass sich Kant selbst der Konsequenzen seiner Auffassung nicht voll bewusst geworden zu sein scheint. Endlich verdient vielleicht noch hervorgehoben zu werden, dass sich hier ein wenig stärker als es sonst die Gewohnheit Kants ist, ein ästhetisches Naturgefühl als Moment seiner Religiosität findet (vgl. S. 141|2, S. 386 Anm.), wenngleich die Auffassung des Schönen als Symbol des sittlich Wertvollen auch die ästhetischen Motive der Religion nur zur Vorstufe der sittlichen Religiosität macht.

e) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ bietet für die Kantische Gotteslehre nicht allzuviel des neuen. Unter den von ihr behandelten Problemen bietet allein die Frage nach der Möglichkeit des sittlichen Fortschritts für den einzelnen philosophisch neues, auch hier freilich weitaus nicht in dem Masse wie es neuerdings nach dem Vorgange Schweitzers mehrfach angenommen wird. Überall sonst aber werden sich die Abweichungen von den gewöhnlichen Kantischen Lehren im wesentlichen auf die mit vollem Recht von Troeltsch (Zu Kants Gedächtnis S. 57 ff.) hervorgehobene Akkomodation an kirchliche Anschauungen zurückführen lassen. Die Begründung des Gottesbegriffs wird besonders in der Vorrede zur ersten Auflage der Religion etc. völlig in der uns bekannten Weise entwickelt. Das höchste Gut, in dessen Inhalt auch hier die Glückseligkeit mit aufgenommen wird, ist Endzweck menschlichen Handelns (W. Bd. X S. 5 ff.). Beachtenswert sind hier besonders die Ausführungen, die darthun sollen, wie trotz des formalen Charakters des Sittengesetzes ein sittlicher Endzweck aus ihm erwächst (ib. S. 7|8 Anm.). Die Aufstellung eines solchen okjektiven Endzweckes wird hier auf „eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller anderen Weltwesen) praktischen Vernunftsvermögens“ (ib. S. 8) zurückgeführt. Streng genommen wird hiermit das Postulat des höchsten Gutes, dessen Vereinbarung mit der Kantischen Form des Sittengesetzes ja zweifellos ein schwieriges Problem ist, in seiner Wurzel subjektiver gefasst als früher, ohne dass freilich diese Modifikation als solche empfunden würde und weiterhin zum Ausdruck käme. Dieser Ableitung des Gottesbegriffs scheint nun aber eine ein wenig abweichende gegenüber zu stehen, die ihn ohne Vermittelung des Begriffs des höchsten Gutes unmittelbarer mit dem Sittengesetz in Verbindung setzt. Die Erreichung der höchsten sittlichen Vollkommenheit für den Menschen wird davon abhängig gemacht, dass sich die Menschheit zu einer sittlichen Gemeinschaft, einem „ethischen gemeinen Wesen“ (ib. S. 111) zusammenschliesse. Bedingung eines solchen sittlichen Gemeinwesens aber ist es, dass „alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, . . . als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können“ (ib. S. 116). Nun aber

können die sich zu einem solchem Zweck vereinigenden Menschen nicht selbst als Gesetzgeber angesehen werden, da die Moralität der Handlungen als etwas innerliches „nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann“ (ib. ib.). Da ferner ethische Gesetze nicht als Satzungen eines fremden Willens angesehen werden können, so „kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muss, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muss, Jedem, was seine Thaten wert sind, zukommen lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher“ (ib. S. 117). Motiv des Gottesglaubens ist hier also nicht die Möglichkeit der Realisierung des höchsten Gutes, sondern der Zusammenschluss der Menschen zu einer sittlichen Gemeinschaft verlangt die Annahme eines Gottes als sittlichen Gesetzgebers. Diese Formulierung unterscheidet sich von der bisher vorgefundenen in erster Linie darin, dass aus dem Begriff der Pflicht oder doch einer bestimmten Klasse von Pflichten unmittelbar die Existenz Gottes erschlossen wird. Hierin aber ist keine sittliche Vertiefung des Gottesgedankens, sondern ein Abbiegen von dem leitenden Gedanken der Kantischen Sittenlehre zu erblicken. Wird es als sittliche Notwendigkeit betrachtet, sich einem sittlichen Gemeinwesen einzuordnen, so bedarf es für die Pflichten der sittlichen Gemeinschaft keines anderen Gesetzgebers als für die anderen Pflichten der Sittlichkeit. Die autonome sittliche Vernunft genügt völlig auch für die Gesetzgebung der sittlichen Gemeinschaft. Nur wenn man die sittliche Gemeinschaft zu einer juridischen macht, bedarf sie einer äusserlich formulierten Gesetzgebung und fremder Autorität. Auch der Grund dieser Abweichung Kants von den leitenden Grundsätzen seiner Ethik liegt nahe. Der historische Begriff der Kirche wird hier philosophisch umgedeutet und zu legitimieren versucht. Die Ableitung des Gottesbegriffs aus dem Wesen der sittlichen Gemeinschaft ist jedoch noch in anderer Form denkbar. Nicht um die sittliche Vereinigung der Menschen zu begründen, sondern um das Ideal einer solchen sittlichen Gemeinschaft als erreichbar vorstellen zu können, bedarf es des Gottesglaubens. Wir glauben an Gott als ein höheres moralisches Wesen, „durch dessen allgemeine Veranstal-

tung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden" (ib. S. 115|6). Es liegt auf der Hand, dass diese Ableitung des Gottesbegriffs ihrem Grundgedanken nach mit der aus dem Postulat des höchsten Gutes zusammenfällt. Nur insofern wäre ein Fortschritt in ihr zu erblicken, als sie den letzten Rest des Glücksgedankens aus dem Begriff des sittlichen Endzwecks ausschaltet. Allein die Ableitung Gottes aus der Forderung einer sittlichen Gemeinschaft sahen wir bereits in dem Postulat gipfeln, dass er „Jedem, was seine Thaten wert sind, zukommen lasse." So bleibt die Möglichkeit einer von jedem Eudämonismus geläuterten Ableitung des Gottesbegriffs ungenutzt, und die seit der Kr. d. pr. V. konstante Form des Postulats des höchsten Guts beherrscht auch weiterhin die Kantische Lehre.

f) Kleinere Schriften.

Die grösseren systematischen Darlegungen der Gotteslehre, die wir von Kant besitzen, sind hiermit erschöpft. Unter seinen kleineren, aus späterer Zeit stammenden Schriften bieten wenige irgend erhebliche Ergänzungen des bereits bekannten. Zum Beweis dafür, dass Kant auch zur Zeit der Abfassung der Religion etc. die gewöhnliche Ableitung des Gottesbegriffs durchaus beibehält, alle etwaigen Abweichungen dieser Schrift also nur aus ihrer besonderen Abzweckung heraus zu erklären sind, ist der Aufsatz: das mag in der Theorie richtig sein etc., beachtenswert. Er giebt (Werke Bd. VII, S. 184 Anm.) vielleicht die deutlichste Darlegung der Lehre vom höchsten Gut in völliger Übereinstimmung mit dem Gedanken der Kr. d. pr. V. — Eine wertvolle Bestätigung der in der Kr. d. U. hervorgetretenen Tendenz der Erschütterung des Objektivitätsgehalts der Ideen[1]) findet sich in den aus dem Jahre 1794 stammenden Entwürfen über die „Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff". Da der Endzweck sittlichen Handelns nicht in unserer Gewalt ist, müssen wir uns zwar „einen theoretischen Begriff von der Quelle, woraus er entspringen kann, machen. Gleichwohl kann eine solche Theorie nicht nach

[1]) Auch die Freiheitsidee, die von dem Postulat des höchsten Gutes ja völlig unabhängig ist, wird schon in der Kr. d. pr. V. vielfach zu den Postulaten gerechnet und infolgedessen diesen mehrfach auch hinsichtlich ihres Erkenntniswertes gleichgesetzt.

demjenigen, was wir an den Objekten erkennen, sondern allenfalls nach dem, was wir hineinlegen, stattfinden, weil der Gegenstand übersinnlich ist. — Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht stattfinden, und der Idee des Endzweckes auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objektive Realität zusichern können" (W. Bd. I, S. 533). Wesentlich energischer noch wird der gleiche Gedanke ausgesprochen, wenn darauf hingewiesen wird, dass wir in einer praktisch-dogmatischen Erkenntnis keinerlei „Nachforschungen über die Natur der Dinge anstellen, die wir uns, und zwar bloss zum notwendigen praktischen Behuf, selbst machen, und die vielleicht ausser unserer Idee gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können (ob diese gleich sonst keinen Widerspruch enthält), weil wir uns dabei nur ins Überschwängliche verlaufen dürften, sondern nur wissen wollen, was jener Idee gemäss, die uns durch die Vernunft unumgänglich notwendig gemacht wird, für moralische Grundsätze der Handlungen obliegen" (ib. S. 536). Mit voller Schärfe wird hier hervorgehoben, dass die Objekte der Ideen vielleicht gar nicht existieren, dass aber die Frage nach ihrer Realität verhältnismässig untergeordneter Natur sei, da ihre Bedeutung in der Regulierung sittlichen Handelns bestehe. Freilich ist dies darauf einzuschränken, dass die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes nur in subjektiv giltiger Weise erfasst werden können; diese Möglichkeit selbst aber ist durch das Sittengesetz in durchaus objektiv giltiger Weise gegeben. In der Terminologie ist auffällig, dass die Ideen sehr häufig als selbstgemachte bezeichnet werden (vgl. S. 538, 539, 541 u. öft.). Offenbar soll durch diesen Terminus die Ähnlichkeit der Ideen mit den ebenfalls von uns selbstgeschaffenen, selbstgedachten Kategorien hervorgehoben werden, die gerade, weil sie selbstgedacht sind, für alle Erfahrung objektiv giltig sind. Besonders deutlich wird die Analogie in dem Gedanken, dass wir uns in praktischer Rücksicht diese Gegenstände selbst machen, „so wie wir die Idee derselben dem Endzwecke unserer reinen Vernunft behilflich zu sein urteilen, welcher Endzweck, weil er moralisch notwendig ist, dann freilich wohl die Täuschung bewirken kann, das, was in subjektiver Beziehung, nämlich für der Gebrauch der Freiheit des Menschen Realität hat, weil es in Handlungen, die dieser ihrem Gesetze gemäss sind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntnis der Existenz des dieser Form gemässen Objektes zu halten" (ib. S. 539|40).

Dieser Vergleich mit den Kategorien weist ebenfalls darauf hin, dass so wie diese nur innerhalb der theoretischen auch die sittlichen Ideen nur innerhalb der sittlichen Erfahrung ihre Giltigkeit besitzen, über diese hinaus des objektiven Erkenntniswerts ermangeln. So ergiebt sich auch innerhalb der kritischen Periode der Kantischen Philosophie eine stetige Zersetzung der Ideen der moralischen Metaphysik. Wenn Kant zunächst geglaubt hatte, durch die Begründung der Metaphysik auf Ethik den Objekten der alten Metaphysik auf neuem Wege die frühere Dignität wahren zu können, so führt ihn die Konsequenz seiner Kritik unvermerkt weiter. Theoretische Erwägungen sind es, die von dem sittlichen Ideal aus zu jenen Ideen hinführen, darum ist auch die moralische Begründung der Ideen mit der Einschränkung alles theoretischen Erkennens auf den Bereich der Erfahrungen unvereinbar. Nur als Symbole des sittlichen Ideals sind sie, wenigstens insoweit sie an das Postulat des höchsten Guts geknüpft sind, haltbar. Kant selbst freilich ist sich dieser Konsequenz seiner Lehre nur gelegentlich bewusst, die Logik seines Systems aber drängt ihn über sich hinaus. Von hier aus finden vielleicht auch die Gedanken der letzten, unter dem Titel „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen d. N. W. zur Physik" bekannten unvollendeten Schrift Kants eine gewisse Anknüpfung an Kantische Lehren.[1]) Von einer näheren Behandlung dieser Schrift ist hier abzusehen, weil sie, soweit bisher verständlich, im wesentlichen doch aus dem Zusammenhang der bisherigen Kantischen Gedanken völlig herausfällt und an nachkantische, besonders Fichtesche Lehren anzuknüpfen scheint. Auch der Zusammenhang der Fichteschen Religionsphilosophie mit der Kantischen wird nach dem oben gesagten ein wesentlich engerer. Ganz besonders die in der Kr. d. U. angedeutete Möglichkeit, die moralische wie die physische Zweckmässigkeit der Welt aus dem übersinnlichen Urgrund der Natur abzuleiten, bietet einen bequemen Anknüpfungspunkt für die Fichtesche Lehre. Dieser Urgrund muss freilich als Ding an sich bei Fichte verschwinden, doch als Ich an sich lebt er in wenig veränderter Gestalt wieder auf, die Gleichsetzung Gottes mit der sittlichen Weltordnung aber ist dann nur die Ausgestaltung der von Kant nur

---

[1]) Vgl. Heman, Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis in „Zu Kants Gedächtnis" S. 170 ff.

hypothetisch angedeuteten Möglichkeit. Auch die Zwiespältigkeit der von Kant ausgegangenen späteren religionsphilosophischen Richtungen findet so in den widerstrebenden Tendenzen der Kantischen Lehre ihre Erklärung; wenn freilich auch die späteren Fortbildner der Kantischen Lehre weit über das von ihm selbst gelehrte hinausgegangen sind.

g) Kant und der Pantheismus.

Ehe wir unsere Darstellung der Kantischen Gotteslehre abschliessen, haben wir noch auf die in letzter Zeit mehrfach wiederholten Versuche, pantheistische Tendenzen innerhalb der Kantischen Lehre aufzuweisen, einzugehen. Am bekanntesten und bedeutsamsten sind die Ausführungen Paulsens, die diesen Standpunkt vertreten. Wir gehen daher auf sie, trotzdem sie schon früher kurz besprochen sind, noch einmal ein. Für Paulsen [1]) ist, wie wir bereits oben sahen, die intelligible Welt Kants ein logisches System, eine omnitudo realitatis noumenon, eine Welt ewiger Ideen, die denknotwendig in dem Wesen Gottes befasst ist. Freilich ist Kant gleichwohl vom Pantheismus durchaus entfernt. Wenngleich die Dinge Gott immanent sind, ist Gott doch supermundan. Er reicht über die ihm immanente Welt hinaus. „Gott ein supermundanes Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist" (Kant S. 265). Paulsen vergleicht Gott nicht mit der Summe des einzelnen Seins, er fasst ihn vielmehr als „das einheitliche Prinzip, das die Dinge schafft, aber nicht in den Dingen aufgeht", mit dieser die Bedeutung Gottes für die Einheit des Naturzusammenhanges betonenden Vorstellung verbindet sich aber auch eine moralische Ergänzung des Gottesbegriffs. Der so abgeschlossene Gottesgedanke lehrt uns Gott als Oberhaupt der moralischen Welt kennen (ib. S. 270); er lehrt uns das Verhältnis Gottes zur Welt als das des freien Schaffens begreifen (ib. S. 273). Wenn diese Auffassung das ganze Denken Kants beherrschen soll, so gelangt Paulsen zu diesem Resultat, indem er die aus den ersten Kantischen Schriften geläufige Welt ewiger dem göttlichen Verstande immanenter Ideen mit der intelligiblen Welt Kants identifiziert. Allein hierbei ist übersehen, dass in den früheren Kantischen Schriften jenen Ideen eine reale Welt gegenübersteht. die späterhin zu subjektiver Erscheinung herabsinkt.

[1]) Vgl. Paulsen, Versuch etc. S. 108—112, idem. Kant S. 268 f.



Für die erste Periode des Kantischen Denkens sind diese der realen Welt gegenüberstehenden Ideen ganz folgerichtig blosse Möglichkeiten der Dinge (vgl. Dilucidatio prop. XII u. XIII, auch W. Bd. I S. 238|9), die starr und unveränderlich im göttlichen Verstande ruhen. Mit dieser Welt der Ideen ist nun die intelligible Welt keineswegs zu identifizieren. Zunächst finden sich auch in den kritischen Schriften Kants Stellen genug, die beide streng von einander scheiden und die Ideen als die dem göttlichen Verstande innewohnenden Urbilder der intelligiblen Welt zu dieser genau in dasselbe Verhältnis wie früher zur realen Sinnenwelt setzen (vgl. bes. Dissertatio § 10 W. Bd. I S. 314). Ebenso ist die von Kant energisch betonte substanzielle Verschiedenheit der Dinge von Gott mit dieser Auffassung unvereinbar. Wichtiger aber als alle einzelnen dieser Anschauung widersprechenden Stellen ist die begriffliche Verschiedenheit beider Welten. Die intelligible Welt der Freiheit ist mit den dem göttlichen Verstande innewohnenden toten Ideen unvergleichbar. Auch Paulsen sieht sich genötigt, dieser Thatsache Rechnung zu tragen, indem er seine Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt mannigfach modifiziert. Schon die Bezeichnung Gottes als des die Welt schaffenden Prinzips verwischt die Eigenart des Gedankens zu gunsten anderer Wendungen der pantheistischen Lehre. Ohne näher auf die verschiedenen vielfach stark divergierenden Formen des Pantheismus einzugehen, die bei Paulsen hier zusammenfliessen, halten wir nur gegeneinander, dass die Wirklichkeit einmal ein logisches System (ib. S. 268), dann wieder eine Welt der Freiheit sein soll. Dieselben Dinge, die das eine Mal als dem göttlichen Verstande innewohnende Begriffe (ib. S. 266) charakterisiert werden, sollen andererseits wieder in freier Schöpfung von Gott hervorgebracht werden; wenn wir auch Gott Verstand und Willen nicht positiv beilegen dürfen, so ist doch sein Verhältnis zur Welt gleich dem des menschlichen Wollens zur menschlichen That (ib. S. 272|3). So fällt in der Paulsenschen Darstellung die Gotteslehre in zwei schroff widersprechende Teile auseinander. Dieser Widerspruch aber ist leicht zu heben, wenn wir die im Wortlaut der Kantischen Lehre keineswegs begründete Gleichsetzung von intelligibler und Ideenwelt fallen lassen. Damit ist freilich nur die Paulsensche Form des Pantheismus widerlegt, allein unter den Paulsenschen Belegen wenigstens ist sonst keiner, der eine Immanenz der Welt in Gott darzuthun vermöchte. Das Hauptargu-

ment gegen die Paulsensche Auffassung, der Nachweis ihrer Unverträglichkeit mit der moralisch geforderten Spontaneität des intelligiblen Seins, ist vielleicht sachlich nur gegenüber dieser Form des Pantheismus berechtigt, während Gestaltungen des Pantheismus denkbar sind, die mit diesem sittlichen Postulat eher in Einklang stehen. Allein Kant scheint als Grundbedingung der Freiheit die substanzielle Selbständigkeit des sittlichen Subjekts zu betrachten, so dass für ihn Freiheit und Pantheismus schwerlich vereinbar sind. Wenngleich somit eine substanzielle Verschiedenheit von Gott und Welt die herrschende Kantische Lehre ist, so wären ja einzelne dem Pantheismus nahekommende Gedankenreihen dadurch nicht ausgeschlossen. Allein von allem, was hier in Betracht kommen könnte, erscheint mir nichts stichhaltig. Der Gedanke, dass alles einzelne Sein nur eine Einschränkung der göttlichen, allumfassenden Realität sei, wird einmal in der Kr. d. r. V. seinem metaphysischen Sinne nach nicht mehr aufrecht erhalten und zu einem Verhältnis der Begriffe aus einem Verhältnis der Dinge verflüchtigt. Allein auch metaphysisch gefasst ist dieser Gedanke nicht beweiskräftig, da Gott als Grund, nicht als Inbegriff aller Realität gedacht wird (Kr. d. r. V. S. 459|60). Wie wenig Kant diesen Gedanken pantheistisch gefasst sehen wollte, ist am besten daraus ersichtlich, dass er als Ursache der Einschränkung des Alls der Realität zum Einzelwesen das göttliche Wollen ansetzte (Reflex. 1604). Fraglich kann es höchstens erscheinen, ob der Vergleich des Verhältnisses der Dinge zu Gott mit dem des eingeschränkten zum uneingeschränkten Sein die ihm von Kant gegebene Deutung verträgt, die Kantische Auffassung selbst ist völlig geklärt (vgl. jedoch W. Bd. I, S. 543). Wenden wir uns von diesem seit der Kr. d. r. V. zurücktretendem Gedanken zu Ansätzen pantheistischer Denkweise innerhalb der kritischen Periode, so kommen wesentlich zwei Punkte in Betracht. Einmal scheint die Identifikation Gottes mit dem intelligiblen Urgrund der Erscheinungswelt (vgl. Kr. d. r. V. S. 538) durchaus im Sinne des Pantheismus zu sein und ist denn auch von Fleischer (Pantheistische Unterströmungen in Kants Philosophie S. 29|31) so gedeutet worden. Allein wie früher ausführlich nachgewiesen, ist diese Stelle als Zeugnis für den Kantischen Gottesbegriff unbrauchbar. Selbst vom pantheistischen Standpunkte aus hätte Kant die zwischen Gott und Erscheinungswelt stehenden Dinge an sich nicht so wie er es hier thut, ausschalten können; vor allem aber ist bei der Identifizierung Gottes

mit dem Ding an sich der Erscheinungswelt, die auch in dieser Stelle zu Tage tretende Lehre von einer willensmässigen Erschaffung der Welt durch Gott völlig unverständlich. Nehmen wir hinzu, dass, wie bereits früher nachgewiesen, im Verlauf der parallelen Auseinandersetzungen der Prolegomena ganz sachgemäss die Dinge an sich in die ihr gebührende Stellung eingerückt werden, so dürfen wir uns bei der oben gegebenen Erklärung beruhigen, dass hier einesteils eine mehrfach bei Kant hervortretende Vernachlässigung des phänomenalen Charakters der Erscheinungswelt, daneben eine zweideutige Terminologie zusammengewirkt haben, um eine völlig unausdenkbare, sowie der sonstigen Kantischen Lehre völlig fremde Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt entstehen zu lassen. So muss unsere Stelle für die Beurteilung der Kantischen Gotteslehre völlig ausser Betracht bleiben. Stichhaltiger scheint der Pantheismus Kants erwiesen werden zu können aus der in der Kr. d. U. vorgetragenen Meinung, dass die Ursache der physischen wie moralischen Zweckmässigkeit der Welt in dem übersinnlichen Realgrund der Erscheinungswelt vielleicht gefunden werden könne (vgl. Fleischer a. a. O. S. 34|5). So sicher jedoch die hier vorgeführte Möglichkeit pantheistisch verwendet werden könnte, so verfehlt ist es, von hier aus die Kantische Gotteslehre zu interpretieren. Die Möglichkeit einer Ableitung der Teleologie aus dem übersinnlichen Urgrund der Erscheinungen wird von Kant von der Ableitung von Gott streng geschieden. Ist sie zutreffend, so giebt es für Kant keinen Gott, eine Gleichsetzung von übersinnlichem Realgrund mit Gott liegt Kant völlig fern. So führt die Kr. d. U. zu einer starken Erschütterung des Gottesbegriffs, indem sie mit der Möglichkeit seiner völligen Ausschaltung rechnet, für den Pantheismus aber beweist sie schlechterdings nichts. Mit diesen immerhin naheliegenden Versuchen, pantheistische Gedanken in Kant zu finden, hat man sich aber nicht begnügt, vielmehr haben Fleischer und vor ihm Schultess (Der Pantheismus bei Kant) von den verschiedensten Punkten der Kantischen Lehre aus Anknüpfungen an den Pantheismus finden wollen, die sie freilich selbst nur als Unterströmungen, Anklänge, Berührungen mit dem Pantheismus gelten lassen, oder die sich nur aus von Kant selbst nicht gezogenen Konsequenzen seiner Lehre ergeben sollen. Mit solchen Berührungen hat es freilich sein Missliches, zumal wenn man, wie besonders Fleischer, einen höchst elastischen Begriff des Pantheismus

zu Grunde legt, wenn man einmal (Fleischer S. 10|11) die Unpersönlichkeit Gottes, dann wieder seine Immanenz und ein drittes Mal eine Identität von Gott und Welt zu Kriterien des Pantheismus macht und sodann auch die verschiedensten Formen des Pantheismus in Kant wiederfinden will. Es ist unmöglich, alle einzelnen, alle Gebiete der Kantischen Philosophie umfassenden, zu Gunsten des Pantheismus gedeuteten Momente hier zu berücksichtigen, es genüge, die leitenden Gesichtspunkte ins Auge zu fassen. Innerhalb der theoretischen Philosophie ist es das Verhältnis der Sinnenwelt zur Erscheinungswelt, das beiden zum Ausgangspunkt ihrer Argumentation dient. Schultess (S. 20—22) vergleicht dieses Verhältnis mit dem der Natura naturans und Natura naturata, durch das sich für ihn das Verhältnis von Gott und Welt pantheistisch ausdrücken lässt, er macht sodann den menschlichen Willen zum Schöpfer der Erscheinungswelt unter Berufung auf die Stelle der Kritik der praktischen Vernunft, nach der das moralische Gesetz unseren Willen bestimmt, „die Form der Sinnenwelt als einem Ganzen vernünftiger Wesen zu erteilen“ (Kr. d. pr. V. S. 53). Die Schiefheit dieser ganzen Darlegung liegt auf der Hand. Einmal ist die Analogie, von der er ausgeht, völlig hinfällig, wenn man sich des Charakters der Sinnenwelt als subjektiv menschlichen Phänomens bewusst bleibt. Nicht minder widerstreitet es den elementarsten Thatsachen der Kantischen Philosophie, wenn man den menschlichen Willen zum Schöpfer der Sinnenwelt macht. Die Gegebenheit der Sinnenwelt, die Passivität des Menschen in ihrer Anschauung ist bei aller Verschiedenheit der Auslegung doch einer der festesten Punkte der Kantischen Lehre. Freilich widerstreitet die von Schultes angeführte Stelle, nach der wir die Sinnenwelt nach dem Bilde der intelligiblen umgestalten sollen, dem richtigen Verhältnis beider Welten, allein in einem von dem Schultessschen durchaus abweichenden Sinne. Die Sinnenwelt gilt hier als ein vom Menschen völlig unabhängiges Sein, die Aufgabe des moralischen Willens ist es gerade, die ihm gegenüberstehende Sinnenwelt moralisch zu beeinflussen. Auf anderem Wege gelangt Fleischer zu ähnlichem Resultat. Die Äusserung Kants, dass die Aufgabe des Noumenon darin bestehe, „die objektive Giltigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken“ (Kr. d. r. V. S. 35), legt er dahin aus (S. 18), dass die menschliche Erkenntnis die Totalität des Seins einschränke und bringt so diese Stelle mit der Bezeichnung Gottes als des allem einge-

schränkten zu Grunde liegenden uneingeschränkten Seins in Verbindung. Dass nun die Kantische Äusserung von der auf die Erscheinung beschränkten Giltigkeit der Sinnenerkenntnis mit einer einschränkenden Natur der sinnlichen Anschauung nichts zu thun hat, ist offenbar; doch ist das untergeordneter Natur gegenüber den sachlichen Unmöglichkeiten, die Kant hier zugemutet werden. Zunächst wird hier gerade der Begriff des Noumenons, der die Dinge an sich vor der Anmassung der Sinnenwelt schützen sollte, dazu gebraucht, um die Dinge an sich überhaupt aus der Welt zu schaffen und alle Vielheit der Dinge der nun freilich ihrer eigenen Existenzberechtigung beraubten menschlichen Sinnlichkeit zuzuschreiben. Weiterhin aber wird die Kantische Moralphilosophie zum völligen Rätsel, wenn es ausserhalb der sinnlichen Erscheinungswelt nur das eine ungeteilte Wesen Gottes giebt. Allerdings wird gerade die Kantische Ethik von Fleischer und Schultess als Zeugnis für eine pantheistische Richtung Kants herangezogen, wiederum von Beiden in verschiedener Wendung des Gedankens. Schultess geht von der Thatsache aus (S. 23 ff.), dass für Kant die menschliche Vernunft autonomer Ursprung des Sittengesetzes sei. Wenn nun die menschliche Vernunft Gesetzgeber auf moralischem Gebiet ist, so muss sie als Quell des heiligen Sittengesetzes ebenfalls heilig sein, heilig in dem Sinne moralischer Vollkommenheit. Wenn nun auch der menschliche Wille als der Autorität des Sittengesetzes unterworfen bezeichnet wird, so bezieht sich dies auf den Menschen als Erscheinungswesen; so interpretiert er den Satz der Kr. d. pr. V. (S. 106): „der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein“, dahin, dass der unheilige Mensch als homo phänomenon, die heilige Menschheit als homo noumenon zu verstehen sei. Nachdem so der homo noumenon für heilig erklärt ist, gleicht er in moralischer Beziehung offenbar dem Wesen Gottes; so steht denn auch von dieser Seite der Identifikation beider nichts im Wege. Auch hier aber sind die wichtigsten Gesichtspunkte Kants völlig ausser Acht gelassen. Der Schluss von der Heiligkeit des Sittengesetzes auf die der gesetzgebenden Vernunft ist völlig unkantisch. Der grundlegende Gedanke der Kantischen Ethik ist ja eben der, dass die Würde des Sittengesetzes nicht in seinem Ursprung, sondern in der Notwendigkeit seines Inhaltes besteht. Die Vernunft des Menschen ist autonom, weil sie, wie jede Vernunft, die innere Notwendigkeit des Sittengesetzes selbständig zu erfassen befähigt

und genötigt ist. Dass die menschliche Vernunft dem von ihr erkannten Gesetz unverbrüchlich folge, ist auf moralischem Gebiete ebensowenig nötig, wie es in logischer Beziehung der Fall ist. In der That erklärt Kant ausdrücklich (vgl. Kr. d. pr. V. S. 219|20) die intelligible Seite des Menschen für die Ursache auch der Abweichungen vom Sittengesetz. Dass freilich Kant in diesem Punkte nicht konsequent ist und den Gegensatz von intelligibel und sinnlich auch mehrfach ethisch fasst, ist oben besprochen. Dann aber werden die beiden Seiten des Menschen als koordiniert betrachtet und seine Sinnlichkeit gewinnt selbständige Realität; so biegt sich die Kantische Lehre zu der altbekannten, pantheistisch völlig unverdächtigen Auffassung von einem guten und einem bösen Teile innerhalb des Menschen um. Mit Schultess aber einmal die sittliche Fehlerlosigkeit des intelligiblen Menschen betonen, ihn dabei aber zu einem von dem sinnlichen Menschen völlig getrennten Wesen für sich machen, heisst die Schwierigkeiten der Kantischen Lehre nicht lösen, sondern verschärfen. Vollends aber unmöglich ist es, den sinnlichen Menschen, der entweder Erscheinung des intelligiblen, oder diesem entgegengesetzt ist, als dem Gesetz des homo noumenon unterworfen darzustellen. Die Beweisführung Fleischers geht davon aus, dass es die objektive Giltigkeit des Sittengesetzes beeinträchtige, wenn sein Ursprung ausschliesslich in der Subjektivität des Einzelnen gesucht würde. Nur wenn die Vernunft, der das Sittengesetz entstammt, eine Weltvernunft ist, kann auch ihrem Gesetz allgemeine Giltigkeit zukommen. Das sei auch der Sinn der vielgedeuteten Äusserung Kants, die es verbietet, das Sittengesetz aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur abzuleiten (Fleischer S. 25). Wenn Kant ferner behaupte, dass der Mensch nur seiner eigenen und dennoch der allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, so erkläre sich auch dies aus der Identität des Menschen mit der allgemeinen Weltvernunft, deren Gesetz einem jeden vernünftigen Wesen innerlich gegenwärtig und so zugleich autonom und allgemein giltig sei. Ein ähnlicher Gedankengang wird, und das verleiht ihm erhöhte Bedeutung, auch von Heinze (Art. Pantheismus in Real-Encyklopädie für prot. Theol. etc. [3]. Bd. XIV S. 635) vertreten. Da nach Kant das Sittengesetz von unserer Vernunft und zugleich von Gott herrühren soll, so muss die Vernunft auch die Gottheit sein. Allein auch diese Beweisführung scheint mir völlig unkantische Gedanken in Kant hineinzutragen. Die allgemeine Giltig-

keit des Sittengesetzes aus einer Weltvernunft oder der Identität aller vernünftigen Wesen ableiten, heisst, die Giltigkeit der Ethik auf Metaphysik gründen, von der eben Kant sie freimachen wollte. Das Sittengesetz gilt für Kant für alle vernünftigen Wesen, weil es im Wesen der Vernunft enthalten ist, seine Giltigkeit würde darum durch die Thatsache, dass es nur der menschlichen Vernunft entstammt, nicht im mindesten verringert werden. Wenn Gott dem Menschen als sittlicher Gesetzgeber entgegengestellt wird, so wird dies dadurch hinreichend motiviert, dass erstens in ihm das Sittengesetz seine volle Verwirklichung findet, ferner alle anderen sittlichen Wesen ihre Existenz und damit auch ihre sittliche Anlage auf ihn zurückführen, dabei aber ruht die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes durchaus nur in seiner Vernunftgemässheit, so dass Vernunft und Gott trotz ihrer Verschiedenheit als sittliche Gesetzgeber neben einander bestehen können. Ein eigenartiges Missverständnis ist es, wenn Fleischer das Verbot Kants, das Sittengesetz aus der besonderen Eigenart des Menschen abzuleiten, durch das gerade die psychologische Ableitung der Ethik getroffen werden soll, zu Gunsten seiner Auffassung deutet, nach der die Giltigkeit der Ethik auf der psychologischen Identität der vernünftigen Wesen beruht. Wenn sich so die Resultate von Schultess und Fleischer, deren ganze Arbeiten auf den hier besprochenen Grundgedanken aufgebaut sind, als völlig verfehlt erwiesen haben, so scheint mir der theistische Charakter der Kantischen Lehre schwerlich anfechtbar. Vielleicht, dass sich besonders in dem Jahrzehnt, das der Kr. d. r. V. voranging, Denkmotive bei ihm geltend machen, die zum Pantheismus hinzuführen scheinen, der Grundzug seiner Lehre bleibt ein theistischer.[1]) Alle Wandlungen seines Systems lassen diesen Inhalt seiner Gotteslehre wesentlich unberührt; nur ihre Begründung und ihr Geltungswert verschiebt sich mit der Entwickelung seines Denkens.

---

[1]) Vgl. zur ganzen Frage die instruktiven Aufsätze von Heman, Kant und Spinoza, Kantstud. Bd. V. Kants Platonismus und Theismus ib. Bd. VIII.

Anhang.

Die Gotteslehre der nicht von Kant veröffentlichten Schriften.

Eine ausführliche Darlegung der einschlägigen Ausführungen Kants in den von ihm selbst nicht zur Veröffentlichung gebrachten Schriften würde zu unnützer Wiederholung von längst bekanntem führen, es genüge daher die Hervorhebung des Allerwesentlichsten. Eine Ausnahme haben wir nur mit den oben analysierten von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik gemacht, die für die Entwickelung der Kantischen Gotteslehre eine bedeutsame Ergänzung zu geben vermögen. Unter den anderweitigen bekannten Vorlesungen Kants stehen ihnen die ebenfalls von Pölitz edierten über philosophische Religionslehre am nächsten und können daher auch zeitlich nicht weit von ihnen entfernt sein.[1]) Auch hier finden wir die Unsicherheit hinsichtlich des Erkenntniswertes der Gottesidee, die Wertschätzung des Beweises aus der Möglichkeit der Dinge (S. 72). Auch hier wird die Annahme Gottes als Grund der Möglichkeit alles Seins zwar nicht als objektiv erwiesen, aber doch als subjektiv notwendige Voraussetzung der spekulativen Vernunft, als notwendige Hypothese anerkannt (S. 76. 77). Auch der Gedanke der Gotteserkenntnis nach der Analogie ist noch nicht in seine Konsequenzen hinein entwickelt, vielmehr wird Gott positiv das Erkenntnisvermögen zugesprochen und die Annahme einer völlig unbekannten analogen Eigenschaft Gottes abgewiesen (S. 100—102). Ebenso wird auch die Lehre vom göttlichen Willen durchaus positiv gestaltet (S. 120 f. und 127 ff.). Auch die ethische Gotteslehre weist durchaus in die Nachbarschaft der Pölitzschen Vorlesungen über Metaphysik; auch die religionsphilosophischen Vorlesungen begründen die Existenz

---

[1]) Doch beweist, wie schon Waterman in KSt. Bd. III, S. 306 ff. nachgewiesen hat, die Erwähnung der Humeschen Dialoge, dass sie nach 1780 gehalten sein müssen. Auch inhaltlich, besonders in der Behandlung der Freiheit und der Ethik sind sie fortgeschrittener als die Metaphysik-Vorlesungen. So scheint das Jahr 1780 oder 81 am meisten für sich zu haben, während ganz besonders der ethische Stand der Vorlesungen die von W. zugelassene Ansetzung um 1783 oder gar die von Arnoldt (Altpr. Mon.-Schr. Bd. XXX, S. 586) verteidigte Abfassung im Winter 1785/86, d. h. gleichzeitig mit der Grdl. z. Met. d. Sitt. verbietet.

Gottes in wesentlich eudämonistischer Weise: „Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann?“ (S. 140). Allerdings bieten die religions-philosophischen Vorlesungen einen den metaphysischen im wesentlichen fremden Gedanken (doch vgl. Metaphysik S. 321|3), indem sie die Moralität als System aller Zwecke definieren (S. 145) und von hier aus auch zu einer analogen Ableitung des Gottesbegriffs kommen, wie sie uns in der Kr. d. r. V. begegnet ist (S. 188—90).[1])

Eine wesentlich reifere Gestaltung der Gotteslehre geben die späteren Vorlesungen über Metaphysik, die uns durch Heinze zugänglich gemacht sind. Die von ihm als L. 2 bezeichnete aus dem Anfange der 90er Jahre stammende Vorlesung bietet wenig Bemerkenswertes. Unter den theoretischen Gottesbeweisen wird dem teleologischen eine den strengsten Forderungen des Kritizismus nicht völlig entsprechende Bedeutung beigelegt (S. 587), doch finden sich in der Kr. d. r. V. selbst ganz analoge Äusserungen. Die Moraltheologie dieser Vorlesungen ist leider nicht erhalten.

Von wesentlicherem Interesse ist die kurz nach der eben behandelten anzusetzende, von Heinze als K. II bezeichnete Vorlesung in ihrer Gotteslehre. Sie ist, wie bereits Heinze (a. a. O. S. 652) bemerkt, weitaus kritischer, als die früher behandelten Vorlesungen. Die energischere Betonung der kritischen Gedanken macht sich einmal in der Bewertung aller theoretischen Gottesbeweise geltend, so dass für Kant hier die Theologie nichts weiter ist als „die Kritik unserer Vernunft in Ansehung der Begriffe, die wir uns von Gott machen“ (ib. S. 700). Der Fortschritt über die früheren Vorlesungen zeigt sich besonders deutlich in der Würdigung des Beweises aus der Möglichkeit alles Seins und der Notwendigkeit, die partiell negativen Einzelndinge auf eine höchste Realität zurückzuführen. Dieser Beweis wird völlig im Sinne der Kritik mit der Bemerkung widerlegt, dass er die Notwendigkeit

[1]) Ein analoger Gedanke findet sich auch in „Lose Blätter aus Kants Nachlass“ E. 62, E. 64. — Altpreuss. Monatsschr. Bd. XXX. So gewinnen wir einen etwas anderen Übergang zu der definitiven Kantischen Ethik, als er von Mentzer (Entw. d. K. Eth. in KSt. Bd. 3 S. 70 ff.) hergestellt wird. Besonders E. 64 ist für den Übergang von eudämonistischer zu formaler Ethik instruktiv. Die relig. philos. Vorlesungen enthalten daneben schon die fertige Formulierung der späteren Kantischen Ethik (S. 145).

eines Begriffs mit der der Sache verwechsele. Auch der teleologische Beweis wird kritischer als früher gewürdigt, aus der Zweckmässigkeit der Dinge „folgt nicht, dass die oberste Ursache diese Zwecke gedacht und also Verstand habe“ (ib. S. 708). Nur für unseren Verstand ist die Annahme eines zwecksetzenden Gottes die einzig verständliche; wenn darin auch eine Berechtigung liegt, der Annahme zu folgen, bei der „ich etwas denken kann“, so ist damit noch nicht gewiss, „dass dies die alleinige Ursache von allem sei, wie ich mir es denke“ (ib. S. 708). Auch in der Darstellung der Moraltheologie macht sich der fortgeschrittenere Charakter der Vorlesungen geltend. Die Lehre vom höchsten Gut ist allerdings vielfach rein eudämonistisch begründet, allein daneben findet sich doch auch die seit der Kr. d. pr. V. vorherrschende Formulierung, die das höchste Gut zum Gegenstand des sittlichen Strebens macht. Der Glaube an Gott wird zur Triebfeder, das höchste Gut zu befördern (ib. S. 711). Selbst die in den letzten Schriften Kants zu Tage getretene kritischere Würdigung auch des moralischen Gottesbeweises tritt gelegentlich auch hier zu Tage. Die Vernunftmässigkeit des Gottesglaubens wird als hinreichendes Argument bezeichnet, „so zu handeln, als ob ein solches Wesen wirklich existiere“ (ib. S. 711). Allerdings ist diese Formulierung ziemlich vereinzelt gegenüber vielfachen Äusserungen, welche die Annahme der Existenz Gottes als unbedingt moralisch notwendig hinstellen (ib. S. 711|2). Dagegen wird der Gedanke der Erkenntnis Gottes nach der Analogie mit einem Nachdruck betont, wie wir ihn selbst in den kritischen Schriften Kants selten finden. Die Eigenschaften Gottes sind uns völlig unbekannt, keine von den uns bekannten Realitäten dürfen wir Gott beilegen (ib. S. 703). Die häufig gewählte Auskunft, Gott die Eigenschaften des Menschen, doch in völlig veränderter Form beizulegen, ist haltlos, weil mit diesen Prädikaten kein Begriff zu verbinden ist; „lässt man diese Schranken weg, so fällt auch der Wille weg“. Stellt man sich den göttlichen Verstand von dem des Menschen völlig verschieden vor, „dann wissen wir gar nicht, wie wir den Verstand denken sollen“ (ib. S. 702). So kann man nicht sagen, Gott „hat Verstand, sondern er ist der Grund von dem, was in den Dingen Ordnung ist, wozu Verstand gehört, er ist der Grund von allen verständigen Wesen, von allem dem, was in der Welt Verstand ist oder erfordert“ (ib. S. 703). Wenn sich gelegentlich auch positivere Äusserungen über die Eigenschaften

Gottes finden (ib. S. 716), so scheinen diese doch mehr vorläufiger Natur zu sein, da ihnen unmittelbar wieder die genaue Auseinandersetzung der Analogie-Erkenntnis Gottes folgt (ib. S. 717). Auch ist zur Bewertung gelegentlicher dogmatischer Äusserungen Kants in den Vorlesungen nicht ausser Acht zu lassen, dass manches nur zur Erklärung des von Kant zu Grunde gelegten Lehrbuches gesagt sein mag. Das scheinen mir besonders solche scholastische Auseinandersetzungen wie die über scientia libera und media zu bezeugen (ib. S. 720|1). In einer selten vorkommenden Wendung verwendet Kant den Analogiegedanken auch zur Lösung des Widerspruchs zwischen der Substantialität und der Erschaffenheit der Dinge. Endlich sei noch hervorgehoben, dass auch in der Frage des Wunders Kants negativer Standpunkt, wenn auch nicht mit voller Entschiedenheit, doch deutlicher als sonst hervortritt (ib. S. 726|7). So sehen wir auch in den Vorlesungen Kants eine analoge Entwickelung seines Standpunktes, wie wir sie in seinen Schriften verfolgt haben.

Ausser den Vorlesungen Kants ist uns Material zur Bestimmung seiner Gotteslehre durch die von Erdmann herausgegebenen Reflexionen zur Kr. d. r. V. zugänglich geworden. Allein da die Moraltheologie der Anlage des Werkes nach ausgeschlossen ist, so ist zur Erkenntnis der positiven Gotteslehre Kants nicht allzuviel zu gewinnen. Hinsichtlich des Erkenntniswertes der Gottesidee finden sich alle Stadien der Kantischen Entwickelung vertreten. Gestützt auf den transscendentalen Gottesbeweis aus der Möglichkeit alles Seins stellen die Reflexionen 1583—1614 die Existenz Gottes als rational erweisbar dar. Vielfach nimmt dieser Gedanke die schon früher besprochene Wendung an, dass allem eingeschränkten ein uneingeschränktes Sein zu Grunde liegen müsse (vgl. No. 1583. 1586. 1588. 1594. 1606. 1611. 1616 u. ö.). Diese grösstenteils wohl aus der Zeit kurz vor oder nach der Dissertatio stammenden Äusserungen sind ausserordentlich wichtig, weil sie pantheistische Gedanken bei Kant vorauszusetzen scheinen. Allein, wie bereits hervorgehoben, finden wir gerade in ihnen, vor allem infolge der Auffassung Gottes als Grund, nicht Summe, aller Realität den Gedanken von Gott als der allumfassenden Grundlage alles eingeschränkten Seins ins theistische gewendet (vgl. No. 1604/06. 1618 u. ö.). Weiterhin sehen wir jedoch den Erkenntniswert der Gottesidee allmählig sinken. Ganz in der schwankenden Weise der Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen

finden wir (No. 1574, die von Erdmann wohl zu spät angesetzt) den Theismus nicht als „dogmatische Behauptung, sondern eine notwendige Hypothese des einstimmigeu Gebrauchs der Vernunft" anerkannt. Die gleiche Reflexion bietet auch den mehrfach behandelten Gedanken der Begründung der Gottesidee aus der „allgemeinen Einheit aller unserer freien Handlungen". Ganz eigenartig ist die Bezeichnung Gottes als Erscheinung des Verstandes, welche ihre Gewissheit von der Notwendigkeit entlehnt unsere „moralischen Grundsätze, daraus alles Sollen zuletzt hergeleitet werden muss, zu bestätigen". Das Wesen einer Erscheinung der Vernunft wird in derselben Reflexion sodann als subjektiv allgemeine Erkenntnis bestimmt. Dem Zusammenhang des Stückes nach haben diese Formulierungen schwerlich den stark subjektivierenden Sinn, den man ihnen zunächst unterlegen möchte, vielmehr scheint ihnen der die Dissertatio und teilweise auch die Pölitzschen Vorlesungen beherrschende Gedanke der transscendenten Giltigkeit der Verstandeserkenntnis zu Grunde zu liegen. Mehrfach ausgeführt ist die aus den Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen und den Prolegomena bekannte Bezeichnung Gottes als Grenze der Erscheinungswelt (No. 1720, 1724); genauer durchgeführt findet sich der Gedanke der Grenzbestimmung in No. 1723, wo ganz konform der oben ausführlich besprochenen Auffassung der Kr. d. r. V. (S. 538 etc.) Gott als das der Erfahrung zu Grunde liegende unbekannte Etwas bezeichnet wird, das wir aus praktischen Motiven auch in seiner näheren Beschaffenheit „hypothetisch zu denken berechtigt seien". In wesentlich anderer Bedeutung wird der Begriff der Grenze verwendet, wenn der Gottesbegriff wegen seiner geforderten und doch unbegreiflichen absoluten Notwendigkeit „durch die Vernunft und ihre Grenze gegeben" sein soll (1560; der im weiteren Verlauf der Reflexion zwischen der Begründung des ens necessarium aus dem Postulat der Notwendigkeit alles Seins und der Behauptung einer freien Weltschöpfung versuchte Ausgleich ist mir nicht verständlich). In Verbindung mit der Bezeichnung Gottes als Grenze tritt auch der Gedanke der Erkenntnis Gottes nach der Analogie mehrfach auf (1720—1726).

Da sich der Briefwechsel Kants für die uns vorliegenden Probleme völlig unergiebig zeigt, so kommen nur noch die von Reicke herausgegebenen Losen Blätter in Betracht. Allein auch

sie bieten zwar, besonders in dem Konvulut G (Altpreuss. Monatsschrift Bd. XXXV, S. 485 ff.), vielerlei Religionsphilosophisches und Theologisches, allein den weitaus grösseren Teil der religionsphilosophischen Ausführungen bilden rein theologische Darlegungen über Vorsehnng, Wunder, göttliche Gnadenwahl u. dgl., die aus dem Rahmen unserer Darstellung völlig herausfallen. Sehen wir auch von den die Kritik der einzelnen Gottesbeweise, besonders des ontologischen und kosmologischen, behandelnden Stücken ab, so bleibt verhältnismässig wenig, was für die Kantische Gotteslehre von Belang ist. Es wäre zwecklos, die sich überall wiederholenden Gedanken der Kantischen Gotteslehre, wie die Umdeutung des ens realissimum in den Grund aller Realität (C. 1 ib. Bd. XXV, S. 267; F. 5 Bd. XXXI, S. 587) oder die Lehre von der Gotteserkenntnis nach der Analogie (D. 15 Bd. XXV, S. 563 u. ö.) hier nochmals zu behandeln. Von Interesse sind zunächst einzelne Ausführungen, welche das früher gewonnene Bild von der Entwickelung der Kantischen Gotteslehre bestätigen und ergänzen. Auch hier finden wir die in den siebziger Jahren von Kant mehrfach auseinandergesetzte Begründung der Gottesidee durch das Postulat der Einheit unseres Vernunftgebrauchs (B. 9 Bd. XXIV, S. 666); auch die nahe hiermit verwandte Formulierung, die der Gottesidee den Charakter der notwendigen Hypothese verleiht, ist hier vertreten (D. 18 Bd. XXV, S. 565). Schon früher hervorgehoben sind einzelne Stellen, welche den für die Entwickelung der Kantischen Ethik ausserordentlich wichtigen Gedanken von der Sittlichkeit als der Einheit aller Zwecke enthalten (E. 61, 62, 64 Bd. XXX, S. 305 ff., S. 431, vgl. auch 6 Bd. XXIV, S. 320 ff.). Dieser Gedanke findet sich auch hier zur Begründung der Gotteslehre verwendet (D. 17 Bd. XXV, S. 551—563). Eine der Kr. d. r. V., in der wir diese Lehre zum ersten Male vorfanden, fremde Wendung findet der Gedanke, indem er mit der aus den Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen bekannten Auffassung, der zufolge der Gottesbegriff auch als notwendige Hypothese für die Einheit der theoretischen Welterklärung erforderlich ist, zusammengestellt wird. So stellt sich hier die Gottesidee als das Postulat der Einheit alles Seins in logischer wie in teleologischer Beziehung, die letztere nach all ihren verschiedenen Seiten, der physischen wie der moralischen, hin entfaltet, dar. Von Interesse sind weiterhin noch einige Ausführungen über die Lehre vom höchsten Gut,

die den völlig ausgereiften kritischen Standpunkt Kants zum Ausdruck bringen. Mehrfach findet sich das höchste Gut in der seit der Kr. d. pr. V. vorherrschenden Weise als Inhalt der sittlichen Arbeit charakterisiert (C. 5 Bd. XXV, S. 285 ff., C. 12 ib. S. 309. Vgl. auch D. 11 ib. S. 540). Durch ihre Terminologie interessant ist eine inhaltlich trotz ihrer späten Abfassungszeit stark eudämonistisch gehaltene Stelle, welche die Lehre vom höchsten Gut als kosmologische Sittenlehre der ontologischen Pflichtenlehre gegenüberstellt (E. 9, III Bd. XXVIII, S. 399). Ebenso wie wir, die allmähliche Entwickelung der Kantischen Moraltheologie zu verfolgen Gelegenheit hatten, lässt sich auch ihre in den Kantischen Schriften beobachtete schliessliche Verflüchtigung in den losen Blättern verfolgen. Zunächst finden wir in einer leider nicht zu Ende geführten und darum in ihrem Schluss nicht recht durchsichtigen Stelle scharf betont, „dass die Existenz Gottes aus der Lehre vom höchsten Gut durch einen Kausalschluss abgeleitet werde, weil jedoch das Gesetz der Kausalität nur auf Sinnenwesen gehe, so müsse die Ursache der Harmonie von Würdigkeit und Glück, in der Welt und den darin befindlichen Wesen liegen". Der Sinn dieser, der Kantischen Lehre zunächst völlig widersprechend scheinenden Auffassung wird ein wenig klarer, wenn weiterhin die Erkenntnis der Möglichkeit einer solchen Harmonie zum intelligiblen Grunde gehören soll (D. 14 Bd. XXV, S. 551. 552). Soweit sich die Stelle noch verstehen lässt, scheint die Unstatthaftigkeit eines transscendenten Kausalverhältnisses dadurch beseitigt zu werden, dass dem intelligiblen Grunde der Erfahrung die Einheit von Tugend und Wohlergehen zugeschrieben wird. Wenn hier mehr das Problem als die Lösung klar gegeben ist, so findet sich an anderen Stellen in voller Deutlichkeit die aus den letzten Kantischen Schriften bekannte Auffassung, dass den Objekten der ethischen Metaphysik nur in praktischer Beziehung Realität zukommt. Wenn diese Auffassung gelegentlich (G. 10 Bd. XXXV, S. 519) in einer nicht völlig unzweideutigen Weise zum Ausdrucke kommt, so ist anderwärts klar ersichtlich, dass durch die praktische Realität der Ideen nicht nur ihr Ursprung bezeichnet, sondern auch ihr Geltungsbereich umgrenzt werden soll. „Die Ideen von Gott und Zukunft bekommen durch moralische Gründe nicht objektiv theoretische, sondern bloss praktische Realität, so zu handeln, als ob eine andere Welt wäre"

(F. 5 Bd. XXXI, S. 587). „Praktische Idee als regulatives Prinzip so zu handeln, als ob ein Gott und andere Welt wäre“ (G. 3 Bd. XXXV, S. 495). „In praktischer Absicht, um unsere Handlungen darauf zu richten, haben wir doch Grund in unserer Moralität“ (F. 13 Bd. XXXI, S. 625). So ist ein und dieselbe Entwickelung in allen Zeugnissen der Kantischen Lehre, Schriften, Vorlesungen und Fragmenten ersichtlich.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 2.

Kant und die Metaphysik.

Von

Dr. Konstantin Oesterreich.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1906.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15).

Inhalt.

III. Teil.
Kants Rückkehr zur rationalistischen Metaphysik und seine Weiterentwickelung in den 70er Jahren.

IV. Teil.
Der Kritizismus und die Metaphysik.

Bibliographisches.

Die Seitenzahlen der Zitate aus den Kantischen Werken beziehen sich für die Prolegomena und die drei Kritiken auf die Reklam-Ausgaben, für alles andere auf den Kirchmannschen Abdruck der Hartensteinschen Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek.

Von den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre lag die erste Auflage vor.

Unter „Reflexionen" sind stets die zur Kritik der reinen Vernunft zu verstehen.

Die Angaben aus den Biographien Jachmanns, Borowskis und Wasianskis über Kant beziehen sich auf die Neuausgabe derselben von Alfons Hoffmann (unter dem Titel „Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski", Halle 1902).

Vorwort.

Dem Verhältnis Kants zur Metaphysik ist seit mehreren Jahren die Aufmerksamkeit in erhöhtem Masse zugewandt worden, seit Paulsen in seiner Darstellung der Kantischen Philosophie eine weitverbreitete Auffassung desselben der Kritik unterzog. Er hat an der Hand der kritischen Schriften gezeigt, dass auch in der kritischen Epoche die Beziehungen Kants zur Metaphysik innerlich viel positiver gewesen sind, als es die positivistischen Umdeutungen annehmen.

Auch die vorliegende Untersuchung steht auf dem Boden der Paulsenschen Auffassung. Ihre Absicht ist, die Entwickelung der Gedanken des Philosophen über den Begriff, die Methode und die Möglichkeit der Metaphysik durch alle Stadien seiner Philosophie hindurch zu verfolgen und so zu versuchen, auch von dieser Seite aus die Eigentümlichkeiten ihrer Stellung zur Metaphysik verständlich zu machen. — Auf den Inhalt der Kantischen Metaphysik wird dabei nicht weiter eingegangen, als für die Darlegung jener prinzipiellen Momente erforderlich ist.

Die Arbeit gehört sonach zu jenen, die die von Windelband für die allgemeine Geschichte der Philosophie so fruchtbar gemachte Methode — die Frage nach der Entwickelung einzelner Probleme zum leitenden Gesichtspunkt zu erheben — auch auf den zur Zeit noch grössten speziellen Gegenstand derselben in Anwendung bringen.

Sie hat vorwiegend historischen Charakter und sie bemüht sich deshalb um möglichst grosse Objektivität. Gewiss können wir nie ganz objektiv sein und es war ein prinzipieller Irrtum der historischen Richtung, wenn sie glaubte, sich über die Subjektivität vollständig erheben zu können. Die Ausführungen Simmels über

das Apriori in der Geschichtsforschung bestehen zu Recht. Aber allerdings handelt es sich um so bedeutende Unterschiede, dass wir berechtigt sind, danach die Litteratur über Kant in zwei Gruppen zu teilen, solche, die Kant umdeutend rechtfertigen, und solche, die ihn kritisierend historisch darstellen wollen.

Die vorliegende Schrift rechnet sich zur zweiten Klasse. —

Mit Zitaten aus Kant bin ich nicht sparsam gewesen. Die übergrosse Abneigung gegen das Anführen von Stellen, die gegenwärtig hier und da besteht, kann ich nicht begründet finden. Ich weiss. nicht, wie man sich über die Ansichten eines Philosophen über bestimmte Dinge anders eine Meinung bilden soll als auf Grund der in Betracht kommenden längeren oder kürzeren Partien seiner Schriften, wobei natürlich einmal das Ganze des Systems nicht aus den Augen zu verlieren ist und andererseits nicht widersprechende oder verschieden nüancierte Aussagen über denselben Gegenstand unterschlagen werden dürfen. Sehr richtig sagt in dieser Hinsicht Volkelt: „Man kann sich bei der Analyse von Kants Philosophie nicht genug vor dem Streben hüten, sie einfach und zusammenstimmend zu machen, die vielen „Umkippungen" in seinem Denken zu konsequenten Gedankenläufen gerade zu drehen."

Wert ist endlich überall auf eine möglichst kurze, aber präzise Formulierung gelegt worden, die natürlich nur möglich war, wenn die Kenntnis Kants und seiner Interpreten in nicht unbeträchtlichem Masse vorausgesetzt wurde. Ich habe es aber nicht für angebracht gehalten, die Arbeit mit einer Überzahl von Anmerkungen zu belasten, es ist deshalb nur ein Teil der zur Hand gewesenen Schriften namhaft gemacht worden.

Was die Benutzung der Reflexionen und Losen Blätter anbetrifft, so will ich darüber weiter keine Worte verlieren. Ich denke, dass sie nicht in unzulässiger Weise erfolgt ist.

Einleitung.

Kants Persönlichkeit.[1])

Die Zeit ist noch nicht lange vergangen, als es als selbstverständlich galt, dass Kants Philosophie ohne seine Persönlichkeit verstanden werden könne. Der überaus rationale Charakter seines Philosophierens und eine falsche Auffassung seiner Philosophie, die ihn in erster Linie und fast allein als Vernichter der Metaphysik des Rationalismus ansah, waren die eine Ursache dieses Irrtums, die andere war die, dass Kant in der That nicht das war, was wir einen „grossen Menschen" zu nennen pflegen. Das Affekt- und Triebleben war allzu sekundär bei ihm. Was wir meinen, wenn wir von seiner Persönlichkeit sprechen, entbehrte doch der leidenschaftlichen Innerlichkeit, des Reichtums, der machtvollen Grösse.

Gewiss hat er vom Primat der praktischen Vernunft gesprochen. Aber es wäre unrichtig, daraus zu schliessen, dass der Schwerpunkt seines schöpferischen Lebens in diesem Punkte gelegen habe. Auf intellektuellem, rationalem Gebiet vielmehr lag der Nerv seiner Produktivität. „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt," heisst es im Nachlass. Wo hat er je von einer anderen Seelenthätigkeit Gleiches über sich gesagt? Und auch in der Wissenschaft gingen seine Wege fernab von den Bahnen derer, die eigenen Reichtum inneren Lebens mitbringend bestrebt sind, fremdes Sein, die unsägliche Fülle anderer Wesensgestaltung nacherlebend, zu erkennen. Darin begegnete er sich mit den Älteren seiner Zeitgenossen. Charakteristisch ist auch seine Stellung zur neuen Dichtung, deren Zeitgenosse er noch

[1]) Vgl. die inzwischen erschienene Abhandlung Bruno Bauchs, Die Persönlichkeit Kants, KSt. 1904, S. 196—210. Man wird bemerken, dass von uns der religiös-metaphysische Zug in Kant stärker hervorgehoben ist. — Zur Ergänzung im Einzelnen bringt vieles der Aufsatz von F. A. Schmid, Kant im Spiegel seiner Briefe, ebenda. — Lesenswert ist auch die freilich einseitige und unvollständige Gedächtnisrede Schellings, „Immanuel Kant" (1804) (Schellings Werke, I. Abt., VI. Bd.). — Eine spezielle Seite seines Wesens habe ich in einem Aufsatz: „Kant und die Frauen" skizziert, Ethische Kultur 1904.

gewesen ist. Spurlos ging sie an ihm vorüber.[1]) Kein Wort, das uns meldet, dass er hingerissen wurde von der lebengesättigten Gestalt Goethes; Götz und der ganze Sturm und Drang waren ihm unsympathisch, Iphigenie und Tasso haben ihm keinen Eindruck gemacht. Hier liegt die tiefste Schranke seines Wesens: er besass nicht die Fähigkeit, in tieferem Masse künstlerisch nachzufühlen.[2])

Er war ein Mann der alten Zeit, wirklich ein Rationalist seinem Wesen nach; der Verstand war sein Leben. Jene Wissenschaften, die mit dem Verstand in erster Linie arbeiten, waren seine Wissenschaften. Mathematik und Physik waren das Fundament seiner Philosophie, sie allein schienen ihm unerschütterlich und darum geeignet, den Ausgangspunkt der Theorie der Erkenntnis zu bilden. Sie waren der feste Punkt, an dem der „Skeptizismus" Humes ihm für immer zu zerschellen schien.

Es war ein Traum, hervorgegangen aus seiner Persönlichkeit, aus dem tiefsten Punkte seines Denkens. Dasselbe war rein begrifflich. In der Analyse der Begriffe ist er Meister. Aus dieser Art des Denkens wird verständlich, dass ihm jeder Widerspruch zwischen Begriffen unerträglich sein musste, denn sie waren das Letzte, das Tiefste, das ihm immer gegenwärtig war, mit dem er die Wirklichkeit, die er erkennen wollte, in sich reproduzierte. Ihn hätte der Gedanke, dass die Wirklichkeit von Antinomien durchzogen sei, bei seiner geistigen Konstitution zur Verzweiflung treiben müssen, wenn er ihm als unumgänglich erschienen wäre. Verborgen blieb ihm der Widerspruch zwischen fundamentalsten Begriffen aber keineswegs. Das liess die Reinlichkeit seines Denkens nicht zu. Erdmann hat (auch wohl trotz der scharfen

[1]) Die Stelle der „Religion innerhalb . . .", in der Schiller genannt wird, beweist nicht das Gegenteil.

[2]) Die Existenz der Kritik der Urteilskraft widerspricht dem nicht. Auch Borowski schreibt (S. 256): „Auf Gemälde und Kupferstiche, auch von vorzüglicher Art, schien er nie sehr zu achten. Ich habe nie bemerkt, dass er irgendwo, auch wenn er allgemein gelobte und bewunderte Sammlungen hiervon in Sälen und Zimmern vorfand, seine Blicke besonders darauf gerichtet oder eine sich irgend wodurch auszeichnende Wertschätzung für die Hand des Künstlers gezeigt hätte." Dass Kant trotz dieses Mangels an ästhetischem Interesse auf Grund eines so dürftigen Materials an ästhetischen Gefühlserregungen jenes Werk zu schreiben vermochte, beweist nur die Grösse seiner psychologisch-analytischen Fähigkeit. — Vgl. auch Simmel, Kant, 15. Vorlesung. Desgl. das neue Werk H. St. Chamberlains, Immanuel Kant.

Kritik von Adickes) nachgewiesen, von welcher Fruchtbarkeit gerade die „antinomische“ Denkweise für Kant gewesen ist. Aber Widersprüche aufzudecken war ihm kein Endziel. Moralisch verwerflich fast erscheint ihm solches Beginnen. „Die Vernunft wider sich selbst zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen und alsdann ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nicht wohl aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und hämischen Gemütsart an sich.“ (K. r. V. S. 577 f.)

Nur ein Mittel, um weiterzudringen mit den Gedanken, waren ihm die Antinomien, denn er glaubte fest an die Auflösbarkeit der Wirklichkeit für das begriffliche Erkennen. Wo der Mensch sich schöpferisch fühlt, da ist er so leicht Optimist und sieht keine Grenzen des Erreichbaren. Und so war Kant ein intellektualistischer Optimist.

Aber trotzdem wurde er doch zum „Allzermalmer“. Die Konsequenz seines Denkens, basierend auf einem ungemein feinen intellektuellen Gewissen, machte ihn dazu.

Wäre Kants Persönlichkeit nun ganz in der intellektuellen Seite seines Wesens aufgegangen, so hätte seine Philosophie mit der Zerstörung der rationalistischen Metaphysik des Transscendenten und der Begründung der Metaphysik der Erscheinungswelt ihr Ende erreicht. Aber das war nicht der Fall. —

Es giebt zwei Typen von Menschen in Bezug auf die Weltanschauung, die grundverschieden von einander sind, den positivistischen und den metaphysischen Menschen. Der erste ist der, in dem der Verstand die Alleinherrschaft besitzt. Sein Denken, Fühlen und Wollen gilt allein dem Erfahrbaren. Alles nicht Erfahrbare existiert für ihn nicht, hat keinen Einfluss auf sein Gemüt. Er verachtet jeden, der ihm solchen gestattet. Hart ist der Verstand und der Wille dieser positivistischen Menschen.

Anders der metaphysische Mensch. Sein Leben hat gerade in den Gefühlsbeziehungen zum Transscendenten seine tiefste Quelle und er betrachtet seinerseits den reinen Positivismus als eine wenig hohe Weltanschauung.

Kant hat Züge von beiden, am meisten aber vom metaphysischen Typus, und zwar auch in der kritischen Epoche, er verachtet zwar die Systeme von Philosophen, die das Nichterfahrbare genau zu kennen meinen, er spricht mit Stolz davon, dass sein Platz „das fruchtbare Bathos der Erfahrung“ sei. Aber im

tiefsten Grunde ist er doch metaphysisch gerichtet. Im weiteren Sinne, sagt mit Recht Eucken, bleibt auch Kant „ein Metaphysiker, wie ihn dafür die ausserdeutschen Positivisten stets erklärt haben.“[1]) Positivistische Stimmung kommt nur über ihn, wenn anmassende Metaphysiksysteme seinen kritischen Scharfsinn herausfordern. Sonst aber träumt seine Seele von Gott und Unsterblichkeit. Und je hinfälliger sich für seinen Intellekt der stolze Bau der dogmatischen Metaphysik erwies, um so dringender wurde für ihn das Bedürfnis, sich die Gefühlsgewissheit jener transscendenten Realitäten auf anderem Wege zu sichern und zwar bezeichnender Weise auf möglichst intellektuellem: durch eine Kette von Schlüssen.

So entstand langsam die zweite grosse Hälfte seines Systems, die Metaphysik des Glaubens auf dem Grunde der Moralität.

Das moralische Gefühl, von dem aus er sie zu begründen unternahm, war der dritte grosse Strom in der Kantischen Seele. Das Moralische war der höchste, ja im Grunde der einzige Selbstwert, den er kannte. Nach ihm allein mass er den Wert eines Menschen, ja sogar den der Welt überhaupt.

Psychologisch höchst feinsinnig versucht Simmel auch den rigorosen Zug der Kantischen Morallehre auf den Intellektualismus des Philosophen zurückzuführen. „Die unnachlässliche Strenge seiner Moral stammt aus seinem logischen Fanatismus, der dem gesamten Leben die Form mathematischer Exaktheit aufdrängen möchte.“ Die Intoleranz der sittlichen Forderung trage bei ihm „diesen Charakter nicht von einem auf das Praktische, sondern auf das Logischbegriffliche gestellten geistigen Lebensgefühl zu lehen.“ (Kant S. 6.)

Das sind die drei Grundzüge der Kantischen Persönlichkeit, auf denen auch seine Philosophie ruht: die Genialität seiner Intelligenz, die transscendente Richtung seines Gemüts und die moralische Wertungsweise seines Willens. Von diesen Fundamenten aus erheben sich auch die drei berühmten Fragen, auf die seine

[1]) Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 1899, S. 408. — Auch Nietzsche findet: „Hinter dem Kantischen System steckt eine moralische Mystik, eine Art Swedenborgianismus“ (E. Foerster-Nietzsche, Das Leben F. Nietzsches, II, 2, S. 487). — Ebenso Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie.

Philosophie die Antwort ist: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich thun?

I. Teil.

Kants metaphysischer Dogmatismus.

I. Kapitel.

Wolff.

Ehe wir in die Darstellung der Kantischen Gedanken eintreten, ist es nötig, kurz das Verhältnis Wolffs und Knutzens zur Metaphysik zu erörtern. Auf Leibniz näher einzugehen, liegt kein Grund vor, da Kant die Leibnizschen Gedanken wesentlich in der Ausprägung, die ihnen jene gegeben hatten, vor Augen hatte.[1]

Auf Grund der Zweiteilung der Seele in die facultas cognoscitiva und die facultas appetitiva unterscheidet Wolff zwei grosse Gebiete in der Philosophie: die Metaphysik (die „Hauptwissenschaft", Logik § 14) oder wie es in den Darstellungen gewöhnlich heisst, die theoretische Philosophie, und die praktische Philosophie. Der Begriff der Metaphysik deckt sich bei ihm mit dem der theoretischen Philosophie. (Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss d. G. d. Ph. 9. Auflage III. S. 217.) Nach ihren Objekten, Gott, Seele und Körper zerfällt die Metaphysik in drei Teile: natürliche Theologie, rationale Psychologie, rationale Kosmologie. Die Theologie und Psychologie bilden zusammen die Wissenschaft von den Geistern, die Pneumatik.[2]) Und so entsteht folgende Definition der Metaphysik: Est igitur metaphysica scientia entis, mundi in genere atque spirituum.

---

[1]) Vgl. Nolen, La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. Introduction.

[2]) Logica, Disc. prael. § 79. — So auch bei Leibniz: Erdmann, Grundriss d. G. d. Ph. 3. Aufl. II. S. 187. — Durch zusammenfassende Betrachtung der allen Dingen, Geistern und Körpern, gemeinsamen Eigenschaften entsteht die Ontologie oder die Philosophia prima. Sie ist die scientia entis in genere seu quatenus ens est (Logica, Disc. prael. § 73). — Vgl. Logik § 14.

Die Methode der Metaphysik ist wie die der Philosophie überhaupt streng syllogistisch. Durch diese Methode allein unterscheidet sich die Metaphysik von den empirischen, oder wie Wolff sagt, „historischen“ Wissenschaften. (Etwa von Gott abgesehen hat sie keinen ihr allein angehörenden Gegenstand.) Während das Forschungsmittel dieser die Beobachtung ist, gewinnt die Metaphysik ihre Erkenntnisse durch den Verstand, durch Syllogismen.[1]) Die Metaphysik ist daher das System der rationalen apriorischen Erkenntnis der Dinge.

Die empirische Wissenschaft hat lediglich die Aufgabe, die rational gewonnenen Ergebnisse durch Beobachtung zu bestätigen.[2]) „Wie es komme, dass die Aussagen der Vernunft so herrlich mit denen der Erfahrung übereinstimmen, darüber giebt Wolff keinen Aufschluss; er ist in seinem unbefangenen, fraglosen Glauben an die Unfehlbarkeit der Vernunft der Typus des Dogmatikers.“ (Windelband, G. d. n. Ph. II. S. 252.) Die Methode der Philosophie ist aufs engste mit der der Mathematik verwandt. Ueberweg-Heinze (G. d. Ph. 9. Auflage III. S. 217) giebt als Wolffs Lehre an: „In der Philosophie soll dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Grössenlehre, nur ist es falsch, dass deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik.“ Sehr klar legt Adickes das Verhältnis dar: „Wolffs Erkenntnistheorie ist nach Methode und Ziel durchaus rationalistisch. Ihre Methode ist die mathematische. Doch soll dieselbe nicht eine speziell mathematische sein, sondern die allgemein wissenschaftliche, die freilich bis dahin angeblich nur von den Mathematikern angewandt war. Sie besteht darin, dass man durch genaue und umfassende Definitionen adäquate und deutliche Begriffe gewinnt und aus ihnen dann die ganze Wissenschaft ableitet. Jeder einzelne Satz muss auf derartige Definitionen oder Axiome als auf die letzten Prinzipien zurückgeführt und so demonstriert werden. Das Ziel Wolffs ist ein System apriorischen Wissens, welches sich über alle Gegenstände erstreckt.“ (Kantstudien I S. 26.)[3])

---

[1]) Vgl. Paulsen, Versuch e. Entwgsch. d. Kant. Erkth. S. 5.

[2]) Wolff erkennt überhaupt im Grunde die empirischen Wissenschaften nicht als Wissenschaft an: „Durch die Wissenschaft verstehe ich eine Fertigkeit des Verstandes Alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstösslich darzuthun.“ (Logik § 2.)

[3]) Höchst merkwürdig ist Wolffs eigenes Urteil über die Nachahmung der mathematischen Methode in der Philosophie. Es wäre „derjenige ent-

Worauf beruht nun die Möglichkeit jener apriorisch-metaphysischen Erkenntnis? Diese Frage hat sich der Rationalismus niemals ernstlich vorgelegt, und deshalb konnte Kant später auch den Dogmatismus[1]) als „die Anmassung" bezeichnen, „mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen". (K. r. V. S. 29.)

Es hängt das Unterlassen jeder Untersuchung über die Möglichkeit metaphysisch-apriorischer Erkenntnis zusammen mit der Unklarheit, in der sich der Rationalismus über die Ausgangspunkte seines Philosophierens befand.[2])

Seine eigentlichste Meinung ist die, dass die philosophisch-metaphysische Erkenntnis nicht bloss durch die Vernunft bewirkt wird, sondern schliesslich auch aus ihr hervorgeht und in ihren Fundamentalbegriffen und -sätzen von der Erfahrung im wesentlichen unabhängig ist. (Vgl. Paulsen, Entwgsch. S. 8.) Denn nur unter dieser Voraussetzung kann der Rationalismus ja davon sprechen, dass die durch Vernunftschlüsse gewonnenen Resultate den durch blosse Beobachtung gefundenen an Sicherheit unendlich

---

weder höchst unverschämt oder überaus einfältig, welcher vorgeben wollte, man könnte ausser der Mathematik ebenso gründlich erwiesene oder demonstrierte Wahrheiten und so richtige Erfindungen antreffen als in derselben. Denn ausser der Mathematik schreibet man entweder nach einer ganz andern Methode, als in derselben gewöhnlich ist, oder man befleissigt sich, die mathematische Methode anzubringen. In dem ersten Falle sehen Verständige eine sehr grosse Verwirrung . . . in dem andern Falle ist es zur Zeit wohl noch keinem gelungen, der mathematische Demonstrationen in andern Disziplinen als der Mathematik vorbringen wollte." (Logik, Vorrede.)

[1]) Alle weiteren Stellen dieser Art bei Vaihinger, Kant-Kommentar I, S. 28—30. – Vgl. auch Reflexion 205: „Dogmatische Metaphysik ist, die ohne kritische Untersuchung der Hauptfrage: wie ist synthetische Erkenntnis apriori möglich? vorgeht."

[2]) Windelband (G. d. n. Ph. I. S. 509) sagt sogar: „Er sucht ein oberstes Prinzip, von dem alle andern mit absoluter Notwendigkeit abgeleitet werden sollen. Aber in der Aufstellung dieses Prinzips zeigt sich am klarsten jene rein logische Wendung, welche die kartesianische Methode in Deutschland gefunden hatte. Es fällt Wolff nicht ein, nach einem höchsten Gedankeninhalt zu suchen . . ., sondern er ist von dem logischen Schematismus so tief durchdrungen, dass er meint, von dem höchsten Gesetze der Logik, von dem Satze des Widerspruchs aus müssten sich alle philosophischen Wahrheiten durch richtige Schlüsse finden lassen."

überlegen seien. Stammen die Grundbegriffe und Grundprinzipien auch aus der Erfahrung, so ist jene Behauptung offenbar gänzlich unhaltbar. Es ist daher auch dem ganzen Rationalismus das Bewusstsein immanent, dass seine Grundlagen wesentlich aus dem Verstande stammen, wenn auch immerhin die Erfahrung irgendwelche nicht näher zu bezeichnende Rolle dabei spiele. In letzterer Hinsicht sagt Wolff sogar gelegentlich, dass der philosophischen Erkenntnis der Objekte solche „aus gemeiner Erkenntnis" vorangehen müsse,[1]) und alle seine Schriften beginnen mit Definitionen, deren Herkunft aus der Erfahrung für uns zweifellos ist. Aber trotz alledem macht das ganze System den Eindruck, als ob das Wesentliche immer noch nur aus dem reinen Verstande komme.[2]) Die Undeutlichkeit, vor der wir hier stehen, ist nicht zu beseitigen.[3])

---

[1]) Logik, Vorbericht § 11. — Vgl. auch Logica, Disc. prael. § 12: In ipsis disciplinis abstractis, qualis est philosophia prima, notiones fundamentales derivandae sunt ab experientia, quae cognitionem historicam fundat et philosophia quoque moralis atque civilis inde principia petit neque ipsa mathesis historicam quandam notitiam supprimit unde objecti sui notitiam atque axiomata nonnulla derivat.

[2]) Über das Durcheinander empiristischer und rationalistischer Elemente in der deutschen Schulphilosophie vgl. Paulsen, Entwgsch. und Windelband, G. d. Ph. 2. Aufl. S. 377.

[3]) Welches sind nun die letzten Grundbegriffe? Darüber finden wir bei Wolff keinen klaren Aufschluss. Immer wieder setzt er von neuem an und definiert, wenn er, um weiter zu kommen, einen neuen Begriff braucht. Immerhin findet sich eine Andeutung, als wenn schliesslich alles aus dem Urwesen sich müsse deduzieren lassen, wie das auch Leibniz' Meinung war (Paulsen, Entwgsch. S. 14):

„Unter den Dingen, die möglich sind, muss eines notwendig selbstständig sein, denn sonst wäre etwas möglich, davon man keinen Grund anzeigen könnte, warum es ist, welches dem zuwider liefe, so bereits oben bestätiget worden. Das selbständige Wesen nennen wir Gott: die andern Dinge, welche ihren Grund, warum sie sind, in dem selbständigen Wesen haben, heissen Kreaturen. Da nun die Weltweisheit den Grund anzeiget, warum etwas sein kann, so muss billig die Lehre von Gott oder dem selbständigen Wesen zuerst vorgenommen werden, ehe man sich auf eine genaue Erkenntnis der Kreaturen leget, die man bis auf die ersten Gründe hinausführet, oder vielmehr aus ihnen herleitet (ob wir zwar nicht leugnen, dass Einer eine gemeine Erkenntnis derselben zuvor haben muss, die er aber nicht nötig hat aus der Weltweisheit zu holen, indem wir durch die tägliche Erfahrung von Jugend auf dazu gelangen)." (Logik, § 11.)

Aber thatsächlich wird Gott nicht zum Ausgangspunkte des Philosophierens genommen, sondern statt dessen beginnt man mit Be-

II. Kapitel.

Knutzen.[1])

Wir kommen zu Martin Knutzen, dem Lehrer Kants. Sein Verhältnis zur Metaphysik ist das Wolffs, nur ist seine Einsicht in die Ausgangspunkte der philosophischen Syllogismenketten eine klarere. Wir geben für beides die Belege.

Seine sich völlig an Wolff anlehnende Definition der Philosophie lautet: Philosophia est scientia, quae circa rerum causas vel potius rationes versatur sive est scientia possibilium quorumcumque, qua talium, vel quatenus esse possunt. Philosophum vero eum dicimus, qui ejus modi scientia est instructus (§ 9). Daneben findet sich noch die andere, etwas eingehendere Definition: Philosophia specialius sive objective spectata, definiri potest per systema s. complexum scientiarum, quae circa rerum cum cognoscendarum, tum agendarum qualitates earundemque causas s. rationes versantur et omnium reliquarum scientiarum fundamenta in se continent (14).

Hiernach unterscheidet Knutzen, auch im Ausdruck etwas von Wolff abweichend, Mathematik und Philosophie als Wissenschaft der Quantitäten und Qualitäten der Dinge. A mathesi distinguitur philosophia quae de rerum qualitatibus agit: cum mathesis in quantitatibus determinandis sit occupata (§ 15). Möglich, dass Knutzen hier unter dem Einfluss Baumgartens stand, der wohl zuerst und am nachdrücklichsten die Philosophie als Wissenschaft der Qualitäten bezeichnete. Seine Metaphysik war bereits 1739 erschienen, Knutzens Logik kam erst 1749 heraus.

Die Methode in Mathematik und Philosophie ist bei Knutzen dieselbe wie bei Wolff, wie auch ihm nur die mathematisch ver-

---

griffen und Sätzen, die ganz klar zu sein scheinen und die man deshalb unbesehen hinnahm. — —

Bei Berücksichtigung der Nouveaux essais von Leibniz würde sich übrigens das Urteil über den Rationalismus in einigen Punkten zu seinen Gunsten ändern.

1) Quelle: Elementa philosophiae rationalis seu Logicae. Regiomonti 1747. — Die §§ der Zitate beziehen sich alle auf die Prolegomena de natura et constitutione philosophiae in genere. Wir geben hier wegen der Seltenheit der Knutzenschen Schriften und der aphoristischen Kürze, mit der die Darstellungen der Geschichte der Philosophie ihn zu behandeln pflegen, die Belege etwas reichlicher. — Vgl. B. Erdmann, Martin Knutzen und O. Nolen, Martin Knutzen in: Les maîtres de Kant. Revue philosophique 1879. Bd. VII.

fahrenden Disziplinen eigentliche Wissenschaften sind: Scientia est habitus veritates derivatas ex principiis indubitatis deducendi per legitimam consequentiam s. ostendendi nexum, qui inter haec et illas intercedit,[1]) vel brevius, est habitus demonstrandi (§ 6). — Philosophia est scientia, adeoque omnes veritates derivativae in eadem legitime demonstrandae, i. e. ex certis principiis deducendae erunt (§ 48). — Philosophica itaque methodus re ipsa haud differt a mathematica (§ 51).

Das Bewusstsein von der Notwendigkeit, philosophische Axiome so gut wie mathematische zu Ausgangspunkten zu nehmen, ist bei Knutzen weit deutlicher als bei Wolff. Er unterscheidet von vorn herein beweisbare und unbeweisbare Wahrheiten. § 1 heisst es sogleich: Si ad ea, quae menti nostrae observantur, attendimus, non eandem esse cognitarum veritatum evidentiam, deprehendimus. Sunt enim, quae propria quasi luce fulgent, et nulla demonstratione indigent; aliae vero a primorum cognitione dependent et suam mutuantur evidentiam sive ex prioribus sunt deducendae, s. probandae, si de iisdem certus esse volueris. § 2 und 3 fahren dann erläuternd und höchst klärend fort: veritates, quae propriam evidentiam habent, s. demonstratione non indigent, primitivas dico: et specialius, principia indubitata, quatenus aliae veritates ab iisdem dependent, s. ex illis deduci possunt. Eas vero, quae a primitivarum cognitione dependent, derivatas s. conclusiones appellamus (§ 2). Veritates primitivae vel intellectus vel sensuum ope cognoscuntur: hinc in intellectuales et sensuales dividi possunt. Ad priores refero definitiones et axiomata: hae vero alio nomine experientiae indubitatae vocantur. De singularum indole in Logica accuratius agimus (§ 3).[2]) — Hieran ist sehr bemerkenswert, wie genau Knutzen den teilweise rein empirischen Ursprung der philosophischen Erkenntnis durchschaute. Dieser antirationalistische Zug erfährt auch durch § 20 noch eine helle Beleuchtung: cum eorum, quae sunt et fiunt, ratio sufficiens investigari nequeat, nisi antea eorum, quae sunt vel fiunt cognitione animus sit imbutus; sequitur, cognitionem historicam philosophiae esse funda-

---

[1]) Die Definition Baumgartens scheint sich dann sehr schnell verbreitet zu haben.

[2]) Vgl. auch § 325: principia demonstrandi sunt experientiae legitime institutae. ex iisdem rite deductae definitiones s. notiones determinatae, vel etiam tantummodo possibiles: axiomata denique et postulata.



mentum. Gleichwohl kam es nicht zu einer Durchbrechung des rationalistischen Schemas.

Auch in der Unterscheidung der philosophischen von den übrigen Erkenntnissen schliesst sich Knutzen Wolff an.

Die leichte Variation inbezug auf die Mathematik berührten wir schon. § 19 stellt alles zusammen: Cognitio rationis sufficientis eorum, quae sunt vel esse possunt scientifica vel philosophica appellatur: historica vero est cognitio eorum, quae sunt vel fiunt: estque vel vulgaris vel arcana. Mathematica denique est cognitio quantitatis rerum.

Die Philosophie besitzt also kein besonderes Objekt. Was sie kennzeichnet, ist ihre Methode, wenn wir die Erforschung der causae so nennen dürfen (vgl. § 11); deshalb ist auch prinzipiell von allen Dingen philosophische Erkenntnis möglich: cum omnium rerum sufficiens ratio detur, adeoque etiam per se, modo intellectus cujusdam limites id non prohibeant, cognosci possit, scientifica s. philosophica quarumcumque possibilium cognitio, si res ipsas respiciamus possibilis erit, licet nemo mortalium omnium omnino rerum rationes unquam investigaturus sit. Hinc quoque philosophica cognitio ut et philosophia in subjectivo sensu theologiae, juris prudentiae et medicinae erit possibilis (§ 22).

Was die Einteilung der Philosophie anlangt, so geschieht sie wie bei Wolff nach ihren Objekten: Partes philosophiae per objectorum species determinantur. Quot igitur primariae rerum classes erunt, tot quoque erunt philosophiae partes primariae, ex quibus iterum velut ex radice aliae prodeunt et plures philosophiae partes, si priorum objecta iterum secundum diversas partes, aut relationes considerantur.

Über die Objektarten und die darauf basierende Einteilung giebt der nächste Paragraph Auskunft: Praecipua humanae cognitionis objecta sunt deus sive auctor totius universi et res ab eodem conditae, quae iterum sunt vel spiritus, ex quorum numero nobis potissimum anima sive id quod in nobis cogitat, nobis est notissima: et corpora s. entia composita quae in mundo existunt. Scientia de deo, ejusque attributis et operationibus s. eorum quae per deum sunt possibilia dicitur theologia naturalis. Scientia de mente et anima s. eorum quae per animam sunt possibilia, psychologia appellatur et in empiricam et rationalem dividitur. Denique corporum naturalium s. eorum, quae per corpora possibilia sunt physica s. philosophia naturalis vocatur. Generalis vero tum

systematis rerum creatarum s. mundi in genere tum mundi corporei in specie scientia cosmologia generalis dici solet (§ 25).

Allen dreien geht auch hier wieder die Ontologie voraus: Cum deus, mens et mundus, quaedam communia habeant, hinc enata est generalissima scientia, quae de ente in genere s. maxime universalibus rerum omnium affectionibus agit et ontologia dicitur (§ 27).

Alle vier, Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie, führen auch bei Knutzen den gemeinsamen Namen Metaphysik: Quatenus vero dei, mentis et mundi generalis cognitio, una cum ontologia, s. rerum omnium generalissima scientia, fundamenta omnis reliquae humanae cognitionis in se continent, ut deinceps ostendemus, quattuor hae disciplinae ontologia, cosmologia generalis, psychologia et theologia naturalis uno nomine metaphysica appellantur s. philosophia fundamentalis (§ 27). — Ihre Definition ist deshalb diese: Haec itaque definiri potest per scientiam, quae principia philosophiae et omnium reliquarum disciplinarum maxime universalia in se continet, seu per scientiam de deo, anima humana, mundo in genere et generalissimis rerum omnium affectionibus (§ 27).

Bemerkenswert ist die Stellung, die Knutzen der Moralphilosophie in seinem System anweist. Wie später Kant, bezeichnet auch er die Ethik als einen Teil der Metaphysik. Hören wir zunächst seine Definition der praktischen Philosophie: Scientia practica, quae generalissimae dirigendarum actionum liberarum hominis regulas tradit s. fundamenta vel principia totius reliquae philosophiae practicae in se continent, dicitur philosophia practica universalis (§ 33). — Die Verbindung, die zur Metaphysik überführt, ist diese: Quod igitur metaphysica est respectu reliquae philosophiae et universae cognitionis humanae, id philosophia practica erit respectu totius philosophiae practicae sive erit quaedam quasi metaphysica moralis (§ 34).

III. Kapitel.
Die dogmatische Periode Kants.

Die ersten religiösen Eindrücke, die später auch für seine Metaphysik bestimmend wurden, empfing Kant im Hause der Eltern. „Seine Erziehung im elterlichen Hause und in der Schule

war ganz pietistisch“ (Jachmann S. 6).[1]) Besonders war es die Mutter, die auf den Knaben in religiöser Beziehung einwirkte. „Bei einem richtigen Verstande war sie empfindungsvoll, zum Aufschwunge zu warmen Gefühlen im Christentum geneigt, durch den damals bei uns viel geltenden Pietismus für förmliche Betstunden, die sie streng beobachtete, und wozu sie auch ihre Kinder anhielt, gestimmt, eine unablässige Zuhörerin und herzliche Anhängerin des verstorbenen Dr. Franz Albert Schulz, welcher gerade damals der Kaltblütigkeit der Orthodoxen, durch Anempfehlung festgesetzter Betstunden, der Aufsuchung des Bekehrungstermins, des Kampfes bis zum Durchbruch u. s. f., entgegenging ...“ (Borowski S. 151 f.). Auch auf der Schule, im Kollegium Fridericianum, das unter Leitung des eben erwähnten Pietisten Dr. Schulz stand, befand sich Kant weiter in pietistischer Umgebung.

Auf der Universität schloss sich der junge Kant von vornherein sehr eng an Knutzen an, der den Pietismus mit der Wolffschen Philosophie zu vereinigen suchte. Die grosse Verehrung, die Kant bis in sein spätes Alter für ihn besessen hat, lässt vermuten, dass ihm auch die ausgeprägt religiöse Lebensstimmung desselben nicht antipathisch gewesen ist.

Von ihm wurde Kant in ganz vorzüglicher Weise in die philosophische Metaphysik der Zeit eingeführt. Knutzen war selbst, wie wir sahen, in allen fundamentalen Beziehungen mit Wolff einverstanden. Aber trotzdem machen seine Schriften einen ganz anderen Eindruck als die der meisten Wolffianer. Sie sind alle durch einen hohen Grad von Klarheit und Gewandtheit des Denkens ausgezeichnet.[2]) Gerade dieses Moment wird gewiss auf den jungen Kant anziehend und erziehend gewirkt haben, zumal er sich auch in der Hochschätzung des Empirischen mit seinem Lehrer geistesverwandt fühlte.

Er schloss sich ihm denn auch zunächst völlig an und zwar gerade auch in jenen Punkten, in denen Knutzen eigene Wege

[1]) Über Kant und den Pietismus vgl.: E. Feuerlein, Kant u. d. Pietismus, Philos. Monatsh. 1883 und G. Hollmann, Prolegomena zur Religionsphilosophie Kants, Altpreuss. Monatsschr., Bd. 36, 1896. — Vgl. Diltheys Ausspruch: „In Kants rigoristischer Ethik, in seiner Lehre vom radikalen Bösen, in seiner unwandelbaren Zuversicht auf eine höhere Weltordnung erkennt man das Gepräge einer streng christlichen Erziehung“. (Leben Schleiermachers I. S. VII.)

[2]) Vgl. in dieser Hinsicht ausser den philos. Schriften auch die über die Kometen.



ging. — Die erste Periode des Kantischen Denkens ist, abgesehen von der erkenntnistheoretischen Schrift, der „Nova Dilucidatio“, in ihrer litterarischen Produktion zwar wesentlich der Naturwissenschaft zugewandt. Sammelt man indessen die — wie es ganz der Zeit entspricht — zahlreichen metaphysischen Nebenbemerkungen, so lässt sich das metaphysische Weltbild Kants zu dieser Zeit in ziemlich ausführlicher Weise rekonstruieren und die Übereinstimmung desselben mit dem Knutzens wird evident. Diese Rekonstruktion hier vorzulegen, würde jedoch den Bereich unserer gegenwärtigen Aufgabe überschreiten. Wir haben nur die prinzipiellen Punkte zu betrachten.

Schon die Schrift „Gedanken von der Schätzung . . .“ lässt keinen Zweifel an jener Übereinstimmung. Vor der physikalischen Erörterung des Kräftemasses werden „einige metaphysische Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt“ vorangeschickt und es wird ausdrücklich betont, dass „die allerersten Quellen von der Wirkung der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssten“ (S. 73). Ganz wie es auch Wolffs Meinung war. Logica § 45 heisst es: ex dictis patet: metaphysicam Physicae praemittendam esse, si ea demonstrativa ratione pertractari debet. Si enim Physica demonstrativa ratione pertractanda, principia petenda sunt ex Metaphysica. — Das empirische Verfahren, heisst es ferner in der Physischen Monadologie (Vorwort), lehrt nur die Gesetze der Natur kennen, den Ursprung und die Ursache dieser Gesetze aber nicht. Durch Erfahrung gelange man nie zur Erkenntnis der ersten Ursachen und so auch nicht zur Erkenntnis der Körper. Hier gebe allein die Metaphysik die Aufklärung. Das heisst: Metaphysik ist Erkenntnis aus reiner Vernunft im Gegensatz zum Erfahrungswissen. Das aber war die Schulmeinung.

Was nun die Möglichkeit der Metaphysik und die Lösungsweise derselben betrifft, so finden sich darüber in den gedruckten Schriften keine ausführlichen Betrachtungen, woraus wir mit Rücksicht auf alles Übrige ohne Bedenken schliessen können, dass der Autor sich in diesem Punkte in voller Übereinstimmung mit der Wolffschen Schule befand, wie dies auch die Darlegung der Erkenntnistheorie durch Paulsen und Adickes zeigt.[1] — Dagegen werfen die Reflexionen einige bestätigende Streiflichter auf die

[1]) Paulsen, Entwgsch. S. 29—36 und Adickes, Kantstudien I S. 52—68.

Methode der Metaphysik, falls No. 258—262 in so frühe Zeit gehören. Sie lauten: „Etwas a priori erkennen: d. i. schliessen" (258). — „Unsere Erkenntnis besteht vor dem Verstande in einem Zusammenhang von Gründen und Folgen, den abgeleiteten und ursprünglichen" (259). — „Der Satz, »Alles lässt sich durch die Vernunft erkennen; jede Assertion muss a priori geschehen können«: weil a posteriori nur Erscheinungen stattfinden; die Sachen aber sind von ihren Erscheinungen unabhängig. Alle Erkenntnis a priori aber geht vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Notwendigen in sich selbst zum Zufälligen" (260). — „»Die Materie ist leblos«: ist ein rationales und kein empirisches Urteil, weil man auch viel Leben an der Materie wahrnimmt, allein dieses von den materialen Eigenschaften unterscheidet: dagegen »die Materie hat Anziehungskräfte«, ist empirisch" (261). — „Sätze können a priori erkannt werden, aber ihre Grundsätze a posteriori" (262). —

Eine nur flüchtige Betrachtung der Schriften der ersten Periode könnte der rückhaltlosen Einreihung des jungen Kant in die Schulphilosophie eine bemerkenswerte Stelle aus den „Gedanken von der Schätzung . . ." entgegenhalten und daraus auf einen tieferen Gegensatz Kants zur zeitgenössischen Metaphysik schliessen: „Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften, in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiss, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurteil als die grösste Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran schuld, als die herrschende Neigung Derer, die die menschliche Erkenntnis zu erweitern suchen. Sie wollten gern eine grosse Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, dass es auch eine gründliche sein möchte" (S. 33). — Diese Worte sind allerdings sehr scharf und doch wäre es verkehrt, aus ihnen auf eine irgendwie stärkere Abweichung der Ansichten Kants von der allgemeinen Denkrichtung der Zeit zu schliessen.

Wie sehr er sich mit Wolff und Leibniz in Übereinstimmung fühlte, wird auch deutlich, wenn man hört, dass er „von der bekannten und hochgepriesenen Scharfsinnigkeit" Wolffs (S. 175) spricht, „die aus alle demjenigen hervorleuchtet, was sein Eigentum ist", und zum Schlusse der Schrift sich inbezug auf Leibniz als „Schuldner dieses grossen Mannes" hinstellt, „dieses unsterb-

lichen Erfinders, ohne dessen Entdeckung „des vortrefflichen Gesetzes der Kontinuität“ er seine Schrift nicht hätte abfassen können (S. 233).

Es bleibt aber noch die Frage zu beantworten: Welcher Art war die unzweifelhaft bestehende Gegnerschaft Kants zu einzelnen zeitgenössischen Metaphysikern?

Abgesehen von der Abneigung gegen ungründliche und sofort widerlegbare metaphysische Vielwisserei bezog sie sich wohl auf deren Abneigung gegen mechanische Weltbetrachtung nicht bloss im Einzelnen, sondern auch im Grossen. Die ganze Kosmogonie, die Kant in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ giebt, ist ein solch' kühner Wurf, der zu einer gewissen Art von Metaphysik sehr im Gegensatz stand.[1])

Und auch der eine der beiden grossen Gedanken, die die Erstlingsschrift enthält,[2]) gilt ja der Elimination des ersten Bewegers.

Im engen Zusammenhang mit alledem steht, dass Kant sich überhaupt von der empirischen naturwissenschaftlichen Forschung, auf die ihn Knutzen hinwies, in sehr hohem Grade angezogen fühlte. Durch dieses Werturteil trat er bereits in frühester Zeit in einen gewissen gefühlsmässigen Gegensatz zur Schulphilosophie.

II. Teil.
Kants erste Loslösung von der Schulmetaphysik.

I. Kapitel.
Der Standpunkt vom Anfang der 60er Jahre.

In den sechziger Jahren vollzieht sich der erste Auflösungsprozess der Metaphysik in Kants Gedanken. Obwohl er nicht völlig bis zu Ende gelangt ist, ist er doch der Tendenz nach radikaler als der der kritischen Periode, denn es kommt um die Mitte jenes Jahrzehntes zur gänzlichen Preisgabe aller apriorischen Erkenntnis und es wird festgestellt, dass nur die Erfahrung Er-

[1]) Vgl. auch die Ablehnung nichtmechanischer Erklärungsweise von Naturkatastrophen in den Erdbebenaufsätzen.

[2]) Der andere ist der Gedanke einer Metageometrie.

kenntnis zu geben im Stande ist. Die sich daraus unmittelbar ergebende Aufgabe, diese reine Erfahrung sichtbar zu machen, sie von dem sie umkettenden metaphysischen Schlingwerk zu befreien, ist freilich von Kant nicht durchgeführt worden. Er behielt vielmehr viele Sätze als vermeintlich empirische bei, deren metaphysisch-dogmatischer Charakter für uns keinem Zweifel unterliegt. Der prinzipielle Standpunkt aber, zu dem er in jenen Jahren gelangte, ist der fortgeschrittenste und der am meisten von Dogmatismus freie, den er je besessen hat, und der überhaupt möglich ist.

Die Schriften dieser Epoche zerfallen in zwei Gruppen, die der Jahre 1762/63 und 1766/68.

Die ersten überwinden den Rationalismus noch nicht im Prinzip, sondern befinden sich erst auf dem Wege dazu. Erst die Träume eines Geistersehers von 1766 vollziehen den Bruch mit der Metaphysik.

Inbezug auf die Frage nach der Reihenfolge der Schriften von 1762 schliesse ich mich der Datierung Erdmanns an, die auch Paulsen in der Tabelle am Schlusse seines Kant acceptiert hat. Da mir die Frage aber von keinem grossen Belang zu sein scheint, behandle ich die Schriften nicht ihrer historischen Folge nach, sondern fasse ihren Inhalt zusammen, wie es dem uns beschäftigenden Gegenstande am angemessensten ist.

Die Philosophie ist jetzt für Kant die Wissenschaft der Qualitäten im Gegensatz zur Mathematik, der Wissenschaft der Quantitäten[1]) (S. 70). Darin befindet er sich also noch in voller Übereinstimmung mit Baumgarten (resp. auch Knutzen), dem die Philosophie die scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum (Ueberweg-Heinze III. S. 225) war. Die Philosophie zerfällt Kant wiederum, wie es scheint, in theoretische und praktische Wissenschaften (S. 94).

Was ist nun Metaphysik? S. 74 wird sie so definiert: „Die Metaphysik ist nichts anderes, als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses.“ S. 85 heisst es nicht sehr deutlich: „Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunfteinsichten angewandte Philosophie.“ Darin weicht Kant noch nicht von den

---

[1]) Alle Zitate dieses Abschnittes ohne nähere Angabe beziehen sich auf die Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Kirchmanns Ausgabe).

Zeitgenossen ab. § 1 der Metaphysik Baumgartens lautet: Metaphysica est primae cognitionis humanae principia continens.[1])

Die obigen Definitionen zeigen deutlich, dass Kant zu Anfang der 60er Jahre noch durchaus nicht zur Verwerfung der Metaphysik gelangt und noch durchaus nicht, wie wohl behauptet worden ist, „Empirist“ war.

In der Reflexion No. 77, die Erdmann in die Zeit des von ihm so genannten kritischen Empirismus (1760–69) setzt, heisst es sogar noch ganz nach Wolff: Physik sei die Erfahrungswissenschaft von den wirklichen Dingen, Metaphysik dagegen die Wissenschaft „aller möglichen Dinge aus der Vernunft“, wobei eine Anmerkung hinzufügt: „Wir erkennen durch Vernunft die Dinge und ihr Verhältnis, oder das Verhältnis der Begriffe: Moral.“ Wenn diese Reflexion überhaupt bereits in die 60er Jahre gehört, so fällt sie natürlich in den Anfang derselben (Erdmann unterscheidet ja leider nicht zwischen den Schriften der 60er Jahre).

Über die Stellung der Metaphysik im System der Philosophie erfahren wir nichts Genaues. S. 70 heisst es von der Philosophie: „in allen ihren Disziplinen, vornehmlich der Metaphysik“. Daraus geht wohl hervor, dass sie sich nicht vollkommen mit der theoretischen Philosophie deckt. Vielleicht rechnete Kant zur theoretischen Philosophie auch noch die Physik (sodass dann ein ähnliches Schema entstände, wie das, was Ludovici im „Ausführlichen Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie“ für Wolff angiebt).

Aber trotz dieses prinzipiellen Festhaltens an der rationalistischen Metaphysik finden wir bereits die Vorbedingungen zur

---

[1]) Auch Meier (Metaphysik I, § 3) definierte so: „Die Metaphysik ist die Wissenschaft, welche die ersten Gründe oder die ersten Grundwahrheiten der ganzen menschlichen Erkenntnis enthält.“ Und er fügt erklärend hinzu: „Durch diese Grundwahrheiten verstehen wir nicht nur eine solche Wahrheit, welche der Grund aller Erkenntnis der Menschen ist, und welche von uns Menschen garnicht richtig bewiesen werden kann, ob sie gleich sonst gewiss ist: sondern auch diejenigen Wahrheiten, welche von uns bewiesen werden können, und welche bei einem grossen Teile der menschlichen Erkenntnis zu Grunde liegen. Die Metaphysik ist demnach als eine Quelle zu betrachten, aus welcher alle Wissenschaften, alle Künste und selbst die richtige Erkenntnis des gemeinen Lebens, als so viele Ströme hervorfliessen. Sie ist die Wurzel aller Arten der Erkenntnis, der Anfang aller Erkenntnis, und sie wird also mit Recht die Hauptwissenschaft genannt.“

Preisgabe derselben in weitem Masse erfüllt. Die wesentlichste dieser Bedingungen war die Durchbrechung der syllogistisch-mathematischen Methode. Die „Untersuchung über die Deutlichkeit . . .“ legt den Grund dazu. Kant erkennt jetzt, dass zwischen Mathematik und Philosophie wesentliche Unterschiede bestehen.

Erstens. Der Rationalismus hatte sich trotz des grossen Gewichtes, das er auf die Definitionen legte, um die Art, wie dieselben in Mathematik und Philosophie gewonnen werden, garnicht gekümmert, und hier lag einer seiner schwächsten Punkte. Kant fragt nun: Wie werden sie gewonnen, und ist die Definitionsweise, wie sie in der Mathematik und Philosophie geübt wird, wirklich in beiden Fällen dieselbe? — und er findet:

Die Mathematik schafft sich ihre Begriffe durch ihre Definition. „In der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn giebt“ (S. 75). „Ein Kegel mag sonst bedeuten was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinkligen Triangels, der sich um eine Seite dreht“ (S. 66). Die Mathematik gewinnt ihre Definitionen also „durch die willkürliche Verbindung der Begriffe“, d. h. synthetisch.

Anders in der Philosophie: ihr werden die Begriffe unklar gegeben, und ihre Aufgabe ist, sie zu analysieren und zu klären. „Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt machen“ (S. 66 f.).

„Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne“ (S. 68). „In der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn giebt; in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren“ (S. 75).

Unter dem Gegebensein der Begriffe in der Philosophie leidet auch die Sicherheit ihrer Definitionen: „Der Begriff des zu Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere

Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urteilt, dass zu dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir könnten dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen" (S. 83 f.).

Die Philosophie gelangt zu ihren Definitionen also auf analytischem Wege.[1]) Die synthetische Definitionsweise giebt in der Philosophie dagegen nur erfundene Begriffe ohne Erkenntniswert, ohne Beziehung auf wirkliche Gegenstände. Sie sind lediglich „Bestimmungen einer Wortbedeutung". Mit besonderer Schärfe wendet sich Kant auch gegen das ebenfalls der Mathematik nachgebildete herrschende Verfahren, auch in der Philosophie die abstraktesten Begriffe an den Anfang zu stellen. „Die aller abgezogensten Begriffe, darauf der Verstand natürlicherweise zuletzt hinausgeht, machen bei den Philosophen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopf ist, den sie durchaus nachahmen wollen.... In der Geometrie und anderen Erkenntnissen der Grössenlehre fängt man von dem Leichteren an und steigt langsam zu schwereren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht, von der Möglichkeit und dem Dasein, von der Notwendigkeit und Zufälligkeit u. s. w., lauter Begriffe, zu denen eine grosse Abstraktion und Aufmerksamkeit gehört" (S. 81).

Den zweiten Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Methode findet Kant darin, dass die Mathematik „in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen in concreto" betrachtet, — er meint die unbenannten Zahlen und Buchstaben der Arithmetik und die Figuren der Geometrie, — während die Philosophie dieses Vorteils entbehrt und „das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto" behandle (S. 68).[2])

Einen weiteren dritten Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie konstatiert er insofern, als die Mathematik nur

---

[1]) Vgl. auch die von Erdmann in die 60er Jahre gesetzten Reflexionen No. 90 und 91. „Die ersten Gründe von hinten her der Erkenntnis sind Erfahrungen. Die Wissenschaft zu den obersten Gründen a priori zu gelangen, ist Metaphysik. Diese Wissenschaft ist auflösend" (No. 90). „Die Metaphysik handelt nicht von Objekten, sondern Erkenntnissen" (No. 91).

[2]) Vgl. auch S. 84.

wenig, die Philosophie dagegen unzählige „unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze" habe (S. 70)[1]. Die Einsicht selbst, dass die mathematische Methode in der Philosophie eine Reihe von philosophischen Axiomen zum Ausgangspunkt nehmen müsse, hatte Kant bereits in der Schrift über den Syllogismus zum Ausdruck gebracht. „Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile" heisst es dort S. 18.

Dieser Frage scheint man sich überhaupt um die Mitte des Jahrhunderts dringender zugewandt zu haben. So betont auch Meiers Metaphysik § 1, dass es letztgewisse Grundsätze geben müsse, da sonst die Kette der Gründe ins Unendliche laufen würde: „Wenn es keine solche Gründe unserer Erkenntnis gäbe, die wir ohne Untersuchung annehmen könnten, so würden wir Menschen zu gar keiner vollen Gewissheit gelangen können, weil dieselbe nicht anders möglich ist, als wenn wir einen Grund entdecken, der uns ohne eine weitere Untersuchung völlig gewiss ist." Auch Crusius' Gedanken, die Kant selbst erwähnt, bewegen sich in dieser Richtung. Er betonte ebenfalls die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit materialer Grundsätze. Alle diese Bestrebungen liefen dem logischen Fanatismus entgegen, der mit den formalen Wahrheiten allein als Grundlage auszukommen meinte und dessen Vorhandensein bei Wolff Windelband in der oben citierten Stelle feststellte.

Alle diese wichtigen Unterschiede, die Kant zwischen der Methode der Mathematik und der Philosophie aufdeckte, bestimmten ihn, gegen die Nachahmung der Geometrie in der Philosophie auf das Entschiedenste aufzutreten, — in welchen Grenzen, das wird sich noch herausstellen. Er erklärt auf Grund jener Unterschiede zwischen Mathematik und Philosophie, „dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden" (S. 74).[2]

Er ist vielmehr überzeugt, dass man lange vor der endgültigen Fixation eines Begriffs Erkenntnisse gewinnen kann. „In der Philosophie, und namentlich in der Metaphysik, kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewissheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition des-

---

[1]) Vgl. auch S. 78 unten.

[2]) Vgl. die Schrift über die negativen Grössen, Vorrede S. 21.

selben besitzt, auch selbst dann, wenn man es garnicht unternimmt, sie zu geben" (S. 75). Auch der Einzig mögliche Beweisgrund erklärt S. 20: „Lange vorher, ehe man eine Erklärung von einem Gegenstande wagt, und selbst dann, wenn man sich garnicht getraut, sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit grössester Gewissheit sagen." Die unmittelbaren Urteile von einem Gegenstande sollen gewissenhaft festgestellt und dann „wie die Axiome der Geometrie als die Grundlage zu allen Folgerungen" an die Spitze gestellt werden (S. 77).

Wir würden offenbar, zumal angesichts des § 3 der Untersuchung über die Deutlichkeit . ., eine auf solche Art gewonnene Erkenntnis empirisch nennen. Kant gebraucht diesen Ausdruck nicht. Er ist noch zu sehr in seinem ganzen Wesen Rationalist dazu; die Begriffe, sofern sie nicht ganz offenbar Phantasiebegriffe sind, sind ihm noch immer gleichsam etwas der menschlichen Willkür Entzogenes, von der Erfahrung relativ Unabhängiges, etwas an und für sich Festes, dass es nur durch Analyse festzustellen gilt; darum sagt er auch in der Schrift über den Syllogismus: die primären Urteile, die nicht durch Schlüsse gewonnen sind, würden unmittelbar als richtig „eingesehen", ganz wie es in Meiers Metaphysik hiess, gleich als wenn man sich dabei an die Sprachbegriffe und nicht die Erfahrung selbst hielte.

Auch die Art, wie Kant den Zusammenhang zwischen der Begriffsgewinnung und der Aufstellung philosophischer Axiome kennzeichnet, zeigt, wie von ihm die Ausgangspunkte der Philosophie noch ganz in rationalistischer Verzerrung gesehen werden.[1])

---

[1]) Lose Blätter, Blatt 5, heisst es: „Unmittelbar gewisser Satz kann nur sein, wenn ohne das Prädikat das Subjekt nicht kann gedacht werden, nicht, wenn es scheint, man könne es nicht verneinen." Diese Stelle ist nach Reicke dem Blatt 6, das eine Verarbeitung der Unters. ü. d. D. darstellt (Adickes, Kant-Studien, Jahrg. 1897, I. S. 240), später eingefügt. Sie zeigt, wie stark Kant noch Rationalist war. — Neben dem zitierten Satz steht aber — das darf der Objektivität wegen nicht verschwiegen werden — „Unmittelbar gewisser Satz: Viel Denkende können nicht einen Gedanken hervorbringen." Dies Beispiel ist offenbar wenig verträglich mit der daneben stehenden Erklärung der unmittelbar gewissen Sätze. Kant befand sich eben in einem Stadium, in dem er im Prinzip noch am Rationalismus festhielt, faktisch aber, und zwar noch weit evidenter als die Schulphilosophie, damit überall in Kollision geriet. — Es ist dies übrigens wohl das früheste Auftreten des Gedankens von der Notwendigkeit der Subjekteinheit für das Denken.

„Vor jeglicher Definition — heisst es in der Schrift vom Syllogismus S. 18 — kommen deren etliche (Grundsätze) vor, sobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als ein Merkmal desselben vorstellt.“ § 1 (S. 3) der eben genannten Schrift giebt auch ein Beispiel eines unmittelbar gewissen Urteils, das ebenfalls die Meinung vom „Empirismus“ Kants zu Anfang der 60er Jahre in etwas bedenklichem Licht erscheinen lässt: „So ist notwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes.“ Von der schlummernden Monade heisst es wohl: „Leibniz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden“ (Unters. ü. d. D. S. 67). Dem Gottesbegriff gegenüber findet eine derartige Kritik nicht statt. Es ist also festzuhalten: Kant durchbricht noch keineswegs völlig die Schranken der Wortwissenschaft der Schulphilosophie. So gilt ihm auch noch die Theologie, wenigstens Einiges daraus (vgl. Unters. ü. d. D. IV. § 1), als Wissenschaft, — nur dass man leider ... das Dasein ihres Objekts nicht recht beweisen kann (Einzig möglicher Beweisgrund).

Adickes (Kant-Studien S. 82) weist endlich noch mit Recht auf eine Stelle in den Negativen Grössen hin, die beweist, dass der rationalistische Hintergrund von Kants Erkenntnistheorie 1763 noch ganz derselbe ist wie 1755 und Kant die Begriffe im Grunde für angeboren hält. Sie lautet: „Es steckt etwas Grosses, und wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Teil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Äussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, soviel ihrer natürlicherweise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinung der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen“ (S. 56).

Doch darf man, um den Schriften vom Beginn der 60er Jahre ganz gerecht zu werden, nicht unterlassen, sofort hinzuzufügen, dass Kant sich dem empiristischen Standpunkt bereits in hohem Masse genähert hat, und dass es, wenn er allerdings auch die rationalistische Auffassungg noch keineswegs bewusst überwunden hat, doch nur noch gleichsam eines letzten Ruckes bedarf, damit ihm die Binde von den Augen fällt.[1])

Wenn so die Grundfundamente der rationalistischen Metaphysik einer kritischen Verwerfung augenscheinlich in absehbarer Zeit entgegengehen, ist auch im Gebäude selbst immanente Kritik an seiner Zerstörung thätig. In drei wesentlichen Punkten tritt Kant dadurch in schärfsten Gegensatz zur Schulphilosophie.

1. Er erkennt den Unterschied zwischen logischem und realem Widerspruch. Die Schrift über die negativen Grössen ist die Ausführung dieses Themas.

2. Das Rätsel der Kausalität ist ihm aufgegangen (ebenda).

3. Die Gottesbeweise sind seiner Kritik verfallen. Bereits in der noch der ersten Periode angehörenden Nova Dilucidatio von 1755 wird der ontologische Beweis mit Crusius als unhaltbar abgelehnt, jetzt wird auch von dem Wolffschen kosmologischen und der Physico-Theologie erkannt, dass sie einer ganz scharfen Kritik nicht standhalten können. Und auch ein neuer Beweis, den Kant selbst entdeckt und in der Nova Dilucidatio bereits angedeutet hatte, wird nicht mehr mit dem Tone voller Zuversicht vorgetragen; skeptisch heisst es wenige Zeilen vor Schluss des Einzig möglichen Beweisgrunds: „nun bleibt nichts übrig, als dass entweder gar kein

---

[1]) Wenn Adickes (Kant-Studien S. 83) ferner es als eine „saloppe Ausdrucksweise“ rügt, dass Kant an mehreren Stellen davon spricht, dass man bei jedem Dinge, statt zu sagen: bei jedem Begriffe, auch ohne die genaue Definition zu kennen, von vornherein mancher Prädikate unmittelbar gewiss sein könne, so will mir scheinen, dass das mehr als eine flüchtige Ausdrucksweise ist. Es kommt darin, meine ich, gerade zum Ausdruck, dass Kant bereits thatsächlich, wenn auch noch nicht bewusst, in seinem Denken empirisch gerichtet ist. — Nebenher sei übrigens bemerkt, dass die Bezeichnung „Begriff“ im Rationalismus viel weiter reicht, als wir das Wort nehmen, worauf die Selbsttäuschung des Rationalismus über seinen unempirischen Charakter sehr wesentlich mitberuht. Wolff (Logik § 4) stellt den Begriff nur in Gegensatz zur Empfindung, nicht etwa auch zur Vorstellung. Jede Repräsentation der Objektempfindung nennt er Begriff. Auch Worte und andere Zeichen, ja sogar Gemälde gelten ihm als „Begriffe“, kurz „jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken.“

strenger Beweis hiervon möglich sei, oder dass er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben" (S. 124).

In derartiger Weise gewann Kant durch immanente Kritik eine weitgehende innere Selbständigkeit gegenüber der Schulmetaphysik, ehe er sich noch prinzipiell von ihr loslöste. Hinzu kam noch die bereits in der dogmatischen Periode wirksame Hinwendung zur exakten Wissenschaft und ihre der Schulphilosophie zuwiderlaufende Hochschätzung. „Ich werde," heisst es in diesem Sinn, „die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder seinen Nachfolgern hierbei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlussart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können" (Einzig möglicher Beweisgrund S. 100).

Wir fügen dazu noch ein paar Stellen, in denen Kant seinem Gefühl des Gegensatzes zur Schulmetaphysik ebenfalls in sehr energischer Weise Ausdruck giebt. „Bodenlos" nennt der Einzig mögliche Beweisgrund den „Abgrund der Metaphysik", einen „finstern Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbestimmten Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag" (S. 14). „Es giebt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt" (S. 14). Die negativen Grössen sprechen ironisch von „metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht", inbezug auf die man sehr unerfahren sein müsste, „wenn man sich einbildete, dass zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugetan oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden" (S. 25, vgl. auch die Einleitung, ferner S. 44 und 58).

Dass es übertrieben ist, wenn man auf Grund dieser Stellen Kant bereits für völlig emanzipiert von den Fesseln der Schulmetaphysik gehalten hat, ist schon erörtert. Ich möchte aber doch der Vermutung Ausdruck geben, dass wenigstens die imma-

nente Kritik an der Metaphysik noch viel weiter fortgeschritten war, als es in den Schriften zum Ausdruck kommt. Vergleicht man nämlich D. 32 und D. 33 aus Reickes Losen Blättern mit der Schrift über den Optimismus von 1759, so ist man erstaunt, wie ausserordentlich scharf und präzise in jenen die Kritik bereits ist, während die gedruckte Schrift nichts davon aufweist. Wer kann sagen, ob so nicht vielleicht noch manches in den Schriften steht, an dem der Verfasser für sich selbst bereits scharfe Kritik geübt hatte!

Die Erörterung des Schriftenkomplexes von 1762 wäre hier abgeschlossen, wenn nicht Kants Lebensstimmung im Grunde eine tief metaphysische Richtung gehabt hätte. Dieser Charakterzug bringt es mit sich, dass sein ganzes Leben hindurch der Erkenntnis der theoretischen Unzugänglichkeit transscendenter Dinge die Erfassung derselben durch praktischen Glauben wie ein Schatten folgt. Jedem Schritt in agnostizistischer Richtung folgt ein anderer, der den für die Erkenntnis aufgegebenen Satz um so mehr wenigstens für die Überzeugung zu retten sucht.

Die Schrift über die Gottesbeweise ist das erste Zeugnis dafür. Je mehr die Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes von Kant durchschaut wird, umso lebendiger wird er überzeugt: eines theoretischen Beweises bedarf es dafür garnicht, es giebt einen andern, besseren. „Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten“ (S. 13). So beginnt die Schrift, die den noch einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes vortragen soll! Und mit den folgenden Worten schliesst sie: „Es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, dass man es demonstriere!“

Und wie überzeugt man sich von dem Dasein Gottes, welches ist sozusagen die Methode dabei?

Die Vorrede zum Einzig möglichen Beweisgrund sagt: Die Vorsehung habe die uns zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten „dem natürlichen gemeinen Verstand unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt,

nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äusserst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb der Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweistümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand giebt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmässig verknüpfter Vernunftschlüsse vermisst" (S. 13). Es sind die physico-theologischen Argumente, die den Menschen von der Existenz Gottes überzeugt machen sollen, und es ist charakteristisch, dass gerade diesem Beweise und seiner Verbesserung ein so grosser Teil des Einzig möglichen Beweisgrunds gewidmet ist. „Die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele findet an so viel zufälliger Schönheit und zweckmässiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweistümer genug, einen mit grosser Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen" (S. 72). „Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Überzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und demnach auch dem gemeinsten Verstande leicht fasslich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschaulichen Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft... Diese Beweisart ist viel praktischer, als irgend eine andere selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für einen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewissheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweistümer, jeder von so grossem Eindruck, seiner Seele, und die Spekulation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Überzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemasste Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen . . . allein die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst . . . ist so gesetzt und unerschütterlich, dass sie keine Gefahr von Schlussreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt" (S. 73 f.).

Nebenher geht noch der Gedanke an eine zweite Möglichkeit, vom Dasein Gottes überzeugt zu werden. Es sind die Wunder,

die dazu dienen sollen. „Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschliesst, alsdann scheint das erstere Mittel (die Wunder) einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen“ (S. 72).[1]) — An allen Ausführungen über den physico-theologischen Beweis ist zweierlei charakteristisch: erstens, dass Kant so nachdrücklich davon spricht, dass jener metaphysische Glaube uns „zur Glückseligkeit höchst nötig“ ist, und zweitens, dass er den Hauptakzent noch auf die intellektuelle Überzeugung durch die Physico-Theologie legt, — die spätere moralische Beweisführung besitzt er offenbar noch nicht.

II. Kapitel.
Der Empirismus von 1766.

Aus den Jahren 1763—66 liegt ein Brief Kants an Lambert vor, der uns darüber Aufklärung giebt, dass alle seine Gedanken in diesen Jahren auf das Problem der Methode der Metaphysik konzentriert waren. Die gesamte Philosophie der Zeit scheint ihm im Zustande der Auflösung begriffen und er sieht die „längstgewünschte grosse Revolution der Wissenschaften“ herannahen. Nach mehreren Jahren rastlosen Nachdenkens, und so mancher Umkippung, bei welchen er jeder Zeit die Quellen des Irrtums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, glaubt er nun endlich zu einer sicheren Methode in der Metaphysik gelangt zu sein. Diese „eigentümliche Methode der Metaphysik und vermittelst derselben auch der gesamten Philosophie“ sei das eigentliche Ziel aller seiner Bestrebungen gewesen.

Er trug sich sogar mit dem Gedanken, eine Schrift unter diesem Titel zu veröffentlichen, ja, ein voreiliger Verleger zeigte sie bereits an. Dann aber verschob er die Arbeit, da er merkte, dass es ihm zwar nicht an Beispielen der verkehrten Metaphysik, wohl aber an geeigneten solchen fehlen würde, die sein eigenes Verfahren illustrieren könnten. Er beschloss daher, „einige

[1]) Es ist dies ein so gut wie garnicht beachteter Punkt des Kantischen Denkens. Soweit ich sehe, hat nur Heinze gelegentlich darauf hingewiesen, eine wie grosse Aufmerksamkeit Kant bis in die späteste Zeit diesem Gegenstande zuwendet. (Vorlesungen Kants über Metaphysik Seite 625 f., in Abh. der phil.-hist. Klasse der Königl. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften, 1894.)

kleinere Ausarbeitungen", die jene ziemlich weitläufigen Beispiele enthalten sollten, voranzuschicken, deren Stoff fertig vor ihm liege und von denen „die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit und die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit" die ersten sein sollten (Brief an Lambert vom 31. Dezember 1765).

An dieser Stelle tritt, soweit ich sehe, zum ersten Mal die Bezeichnung Metaphysik des Sittlichen auf. Worin wird nun das Metaphysische dieser Ethik bestanden haben? Hören wir zunächst noch eine Mitteilung, die Kant in einem Briefe an Herder macht (9. Mai 1767): „Was mich betrifft, da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre und aus allerlei Gesichtspunkten betrachte, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen, so habe ich, seitdem wir getrennt sind, in vielen Stücken anderen Einsichten Platz gegeben, und indem mein Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet ist, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, so glaube ich, dass es mir in dem, was die Sitten betrifft, endlich ziemlich gelungen sei, und ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten, wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, imgleichen die Methode angeben zu können, wonach die zwar sehr gangbaren, aber mehrenteils doch fruchtlosen Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen, wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen" (Briefwechsel, Akademieausgabe I, S. 70 f.). Ergänzt wird diese Briefstelle durch eine andere aus einem Briefe Hamanns an Herder vom 16. Februar 1767: „Herr Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die im Kontrast zu der bisherigen mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er sein soll" (zitiert von Menzer in den Kantstudien, Jahrgang 1899 S. 48). Alle diese Stellen legen nahe, dass Kant um die Mitte der sechziger Jahre den Empirismus der Erkenntnistheorie auch auf die Ethik ausgedehnt habe. Die Bezeichnung „Metaphysik der Sitten" ist daher nur verständlich, wenn man annimmt, dass Kant sie nur aus einer früheren Zeit beibehält; in der sie dann wohl in der rationalen Methode der Ethik ihren Grund gehabt hat.

Den Höhepunkt der auf die Kritik und Fundamentierung der Metaphysik gerichteten Bemühungen Kants bilden die Träume eines

Geistersehers von 1766. In ihnen vollendet sich der Bruch mit der Schulmetaphysik.

In den Schriften vom Anfang der sechziger Jahre hatte Kant den empirischen Ursprung der Begriffe und Grundsätze der Philosophie noch nicht klar erkannt, jetzt hat er das deutlichste Bewusstsein davon. Alle Begriffe, das ist die durchgehende Tendenz der Schrift, müssen, um Erkenntniswert zu haben, aus der Erfahrung abgeleitet sein.

Nun giebt es aber, wie Kant an dem Beispiel des Geistes (in dem Sinne des Geistersehens) zeigt, auch Begriffe, die unmöglich aus der Erfahrung stammen können und bei denen gerade die Existenz des damit Bezeichneten in Frage steht. Woher stammen solche Begriffe? Kant antwortet: „Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen und pflanzen sich nachher auf andere fort, ohne Bewusstsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat“ (S. 58). Zum Teil sind diese Begriffe nichts als „ein Wahn der Einbildung“, sie können aber auch wahr sein, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren. Auf jeden Fall aber sind es „erschlichene“ Begriffe, deren Wert erst — so dürfen wir wohl in Kants Sinne hinzufügen — an der Erfahrung kontrolliert werden muss. So weit das nicht möglich ist, würde Kant wohl sagen, gehören sie überhaupt nicht in eine wissenschaftliche Erörterung, weil sie dann jedem Beweis und jeder Widerlegung entzogen sind.

Die Erfahrung — alle unsere Urteile müssen sich auf Erfahrungsbegriffe stützen, heisst es S. 113 — ist die einzige Quelle aller Wissenschaft. Ihre Schwäche sozusagen ist aber, dass sie nicht in das „Innere“ der Dinge dringt. Sie sagt nur, was und wie etwas ist, nicht, warum es so ist und wie es möglich ist, dass es so ist. Dass ein Körper Widerstand leistet, wird durch die Erfahrung wohl „erkannt“, aber nicht „begriffen“ (S. 61). Entsprechendes gilt auch zum Beispiel für die Kausalität. Die Auffassung der Negativen Grössen in diesem Punkte wird festgehalten. Die Erfahrung konstatiert wohl, dass etwas die Ursache von etwas anderem ist, aber wie etwas eine Ursache sein kann, ist sie nicht im Stande zu sagen (S. 116). „Man ist,“ bemerkt Kant von der empirisch-aposteriorischen Methode, „auf diese Art bald bei einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade soviel Ehre macht, als

einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein ander Mal wieder anzusprechen" (S. 102).

Geht man nun aber, um dies zu vermeiden, vom entgegengesetzten Ende aus und verfährt nach der apriorischen Methode, so „findet sich," wie Kant — in dieser Hinsicht ganz skeptisch — bemerkt, „eine neue Beschwerlichkeit, nämlich, dass man anfängt, ich weiss nicht wo, und kommt, ich weiss nicht wohin" (S. 102); auch bleibt ihm nicht verborgen, dass die Philosophen bei dieser Methode schon im voraus wissen, wohin die Deduktion führt und sie danach einrichten, „dass sie nach dem Ziel gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermutet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg a priori, ob er gleichwohl unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Punkte aposteriori gezogen war, wobei aber billigermassen, der so die Kunst versteht, den Meister nicht verraten musste" (S. 102 f.).

Das Resultat dieses Erfahrungsstandpunktes für die Metaphysik ist hiernach dies: es giebt keine metaphysische Erkenntnis; auf aposteriorischem Wege ist sie unmöglich, da es sich ja um Transscendentes, d. h. Unerfahrbares handelt, auf apriorischem Wege aber auch, weil es eben gar keine apriorische Erkenntnis giebt, weder von empirischen noch metaphysischen Dingen. In der Reflexion No. 153 heisst es dementsprechend: „Man wird noch viel zur Analysis und zur Kritik Gehöriges aus Altem und Neuem ausklauben können. Alsdann aber wird das geschehen, was den Scholastikern widerfuhr: sie werden auf immer bei Seite gelegt sein. Die Sache der Metaphysik lässt sich nicht mehr halten."

Aber es scheint, als wenn Kant, wenn er schon den Inhalt der bisherigen Metaphysik preisgeben musste, doch wenigstens den Namen dieser geliebten Wissenschaft beibehalten wollte. Die Metaphysik wird ihm so zu der „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" und gerade der in diesen ihren Untersuchungen bestehende Nutzen erscheint Kant als „der unbekannteste und zugleich der wichtigste". Die Metaphysik biete so zwar keine neue Einsicht, aber vertilge doch den Wahn und das eitle Wissen, welches den Verstand aufbläht und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten (S. 113). Vgl. Reflexion

No. 167: „Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloss der sich selbst kennende Verstand, mithin ist es bloss eine Berichtigung des gesunden Verstandes und Vernunft nach einem Prinzip. Die Gelehrsamkeit und Belesenheit ist ein Mittel, ihre Lehre durch Beispiele praktisch zu machen. Sie dient andern Wissenschaften zur Grenzscheidung und hält den Menschen an seine Bestimmung, was den Gebrauch und die Schranken seiner Vernunft betrifft; es ist die logische Selbsterkenntnis. Sie ist befremdend bitter, weil sie den eitelen Stolz niederschlägt und eingebildetes Wissen wegnimmt. Sie macht unseren Besitz sicherer, aber zum Eintrag des eingebildeten, und hindert die Bücher anzuschwellen."

So gewinnt hier zum ersten Male der Begriff der Metaphysik bei Kant eine neue Bedeutung, neben der die alte — Metaphysik eine apriorische Vernunfterkenntnis — freilich fortbesteht, wenn die Sache auch als eine unmögliche erkannt wird. Damit übereinstimmend sind die ehemals so bewunderten Wolff und Crusius in Kants Augen zu träumenden Visionären und „Luftbaumeistern" der Gedankenwelt geworden. Wolff habe „die Ordnung der Dinge aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber desto mehr erschlichenen Begriffen gezimmert". Und Crusius habe sie „durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht" (S. 84).

Ehe wir in der eigentlichen Darstellung weiterschreiten, müssen wir noch die landläufige Vorstellung von Kants Empirismus in den sechziger Jahren richtigstellen. Die Meinung scheint recht verbreitet zu sein, dass Kants Empirismus zu dieser Zeit dem Humes sehr ähnlich gesehen hat. Das ist unrichtig; prinzipiell ist ihr Standpunkt freilich wohl der gleiche, aber im Gegensatz zu Hume vertritt Kant noch manche Ansichten als empirische, die jener für metaphysische Dogmen hält! So die Lehre von der Substantialität der Seele (S. 60, 62 und 68), wie sie auch in den Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen wiederkehrt, wenn Kant auch allerdings die Kritik des Substanzbegriffs der Seele bereits in Angriff genommen zu haben scheint, da er die Unsterblichkeit dem Glauben anheim giebt, sie also gewiss nicht mehr aus der Substantialität geschlossen haben wird. Ebenso werden wir kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dass auch der Standpunkt des Freiheitsempirismus, den die Pölitz-Vorlesungen vertreten, aus dieser Zeit stammt. Gerade solche Meinungen, wie die beiden

letzten, dass die Substantialität der Seele und die Freiheit empirische Thatsachen seien, machen es überhaupt wohl nur verständlich, dass Kant zeitweise dém prinzipiellen Empirismus zuneigte. Was diesen letzten Standpunkt selbst anbetrifft, so ist der Eindruck, den man aus den genannten Dokumenten erhält (wozu dann noch Einzelnes aus der Anthropologie kommt), durchaus der, dass Kant sich um diese Zeit in vielen Punkten in genau derselben Ricktung bewegte wie der psychologische Positivismus der Gegenwart. Mehr als einmal erstaunt man geradezu über die Modernität seiner Gedanken. Vielleicht haben wir recht sehr Grund zum Bedauern, dass gerade die Zeugnisse aus der Zeit seiner empirischen Wendung und des Kampfes mit ihr nicht reichlicher sind. An dieser Stelle wird man wohl noch Unerwartetes, sachlich uns viel mehr Bietendes als die zahllosen Fragmente der kritischen Zeit finden, wenn die Akademie-Ausgabe hier das Material wesentlich zu bereichern im Stande ist. — Ich weise mit solchem Nachdruck auf diese Epoche Kants hin, weil sie bisher zu wenig beachtet ist.

Wenn Kant so schon im rein theoretischen Denken einen Empirismus vertrat, der vom positivistischen Humes weit entfernt ist, so ist er erst recht nicht in der Sphäre des allgemeinen Lebensgefühls ein Bekenner des Positivismus, der das Metaphysische als unerkennbar einfach liegen lässt und den Wert des Lebens allein in schöpferischer Arbeit findet. Etwas von dieser heroischen Resignation war freilich auch in ihm, auch er sprach mit dem Candide Voltaires die metaphysischen Träume kraftvoll durchbrechend: „Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“ (S. 119). — Aber er ging in diesem daseinskräftigen Willensgefühl nicht auf. Der Sohn der alten, frommen Sattlersfrau hatte zu viel von pietistischer Lebensstimmung in der Seele, als dass er ganz den Blick vom Metaphysischen abzuwenden vermocht hätte. Und so gehen dem eben zitierten Ausspruch die andern Worte voran und breiten dadurch über jene ersten eine ganz anders nüancierte Stimmung aus: „Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schliesse ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen lässt . . .“

Kant ist und bleibt in seinem Lebensgefühl metaphysisch gerichtet, so skeptisch er sich auch zu den metaphysischen Systemen verhält. Zwar schreibt er an Mendelssohn: „Was meine geäusserte Meinung von dem Werte der Metaphysik überhaupt betrifft, so mag vielleicht hin und wieder der Ausdruck nicht vorsichtig und beschränkt genug gewählt worden sein; allein ich verhehle garnicht, dass ich die aufgeblasene Anmassung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art, so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse, ansehe“ (Brief v. 8. April 1766). Aber gleichwohl hat er doch „das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, ob er sich gleich nur selten einiger Gunstbezeugungen von ihr rühmen könne“ (Träume S. 112). So steht er denn auch den Swedenborgischen Geistererzählungen nicht mit der kühl-überlegenen Skepsis gegenüber, wie sie wohl Hume bewiesen hätte, er kann sich, wenn er auch erklärt, die Werke desselben enthielten „acht Quartbände voll Unsinn“ (S. 164), doch nicht enthalten „eine kleine Anhänglichkeit“ an Geistergeschichten zu bewahren. Jede einzelne von ihnen zieht er freilich in Zweifel, aber allen zusammen misst er „einigen Glauben“ bei (S. 94).

Er befindet sich in einem tiefen Zwiespalt mit sich selbst. Der Verstand drängt ihn zur Skepsis, der Herzenswunsch zum Glauben.

In einem Punkte, so erklärt er offen, sich darin mit bewunderungswürdiger Objektivität selbst beurteilend, werde er nie objektiv sein. „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich grösserem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will“ (S. 92). Das Fundament aber, auf dem Kants Glaube sich aufbaut, ist die Moralität: „Es hat wohl,“ so sagt er, „niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode Alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der

andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist" (S. 119).

Das Hervortreten des moralischen Moments in den metaphysischen Gedanken bedeutet eine beachtenswerte Wandlung gegenüber dem Anfang der sechziger Jahre, als Kant den Hauptakzent noch auf die sich mehr an den Intellekt wendende Physiko-Theologie legte. Dieser Umschlag dürfte gewiss auf die mächtige innere Erschütterung zurückzuführen sein, die Kant in der Zwischenzeit durch Rousseau erfahren hatte.

Wir finden um die Mitte der sechziger Jahre also dasselbe Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Erkenntniskritik und metaphysischem Gemütsbedürfnis, wie es im Kritizismus vorliegt. Nur dass jetzt der erkenntnistheoretische Standpunkt empiristisch, später dagegen transscendentalphilosophisch ist, und die praktische Metaphysik noch keine systematische Ausbildung erfahren hat.[1])

Wie lange Kant auf dem empiristischen Standpunkte von 1766 verharrt hat, wissen wir nicht. Aus psychologischen Gründen möchte ich Busses Ansicht zustimmen, dass der Sieg der empiristischen Gedanken nur ein episodischer war (Kant-Studien, Jahrgang 1898, S. 172).

Auch glaube ich mit Paulsen, dass er zunächst die Konsequenzen des neuen Standpunktes nicht in ihrem ganzen Ernst vor Augen sah.

Wäre das Gegenteil der Fall, wäre Kant eine ganze Zeit lang mit vollstem Bewusstsein aller Konsequenzen Empirist gewesen, dann würde kaum zu erklären sein, dass er nur ein dogmatisches[2]) und ein kritisches Stadium seiner eigenen Entwicklung kennt. Denn dann, sollte man meinen, müsste er eine

---

[1]) Ganz wie in späteren Jahren heisst es auch in der den sechziger Jahren angehörenden Reflexion No. 167: „Den grössten Gewinn macht von der Metaphysik die Religion; sie wird durch dieselbe in Allem, was die Religion Moralisches ist, gesichert, gegen Schwärmerei und Unglauben gedeckt, von der Abhängigkeit in Ansehung der Schulsubtilität befreit."

[2]) Ich weiss wohl, dass er auch Humes Empirismus später als Dogmatismus bezeichnete, aber in dieser Bedeutung meint er in obigem Zusammenhang ganz gewiss nicht das Wort „Dogmatismus".



lebendigere Erinnerung für die empirische Epoche gehabt haben. Nehmen wir dagegen an, dass Kant zum Empirismus gelangte, ohne zunächst dessen letzte Konsequenzen scharf im Bewusstsein zu haben, in dieser Stimmung rasch, von aussen dazu angeregt, die „Träume" aufs Papier warf, dann aber an Hume mit Erschrecken gewahr wurde, welchem „Skeptizismus" er entgegentrieb, so erklärt sich Alles.

Doch bleibt das oben (S. 34 f.) Gesagte festzuhalten, sodass erst die Zukunft hier eine endgiltige Entscheidung bringen kann.

III. Teil.
Kants Rückkehr zur rationalistischen Metaphysik und seine Weiterentwickelung in den 70er Jahren.

I. Kapitel.
Die Dissertation von 1770.

1766 hatte Kant an der Möglichkeit der Metaphysik verzweifelt. Er hatte dabei vor allem das Transscendente, wie Gott und die Unsterblichkeit, im Sinne. Aber auch die apriorische Erkenntnis der Erfahrungswelt hatte er aufgegeben. 1770 denkt er plötzlich ganz anders. In allen Beziehungen. Jetzt giebt es wieder metaphysische Erkenntnis, sowohl vom Transscendenten wie von der Welt um uns her. Die Thore, die sich für immer geschlossen zu haben schienen, haben sich von neuem aufgethan.

Die Erfahrung ist nicht der alleinige Quell unserer Erkenntnis, die aposteriorische Methode ist nicht die einzige, heisst es jetzt wieder. Der Rationalismus hat doch Recht gehabt, es giebt auch apriorische Erkenntnis. Aber nicht bloss aus dem Verstande, sondern auch, und das ist das Neue, aus reiner Sinnlichkeit.

Dementsprechend ist auch der Begriff der Metaphysik als blosser Wissenschaft von den Grenzen der Erkenntnis verschwunden. Es existiert wieder echte Metaphysik. Sie ist reine reale Verstandeserkenntnis: philosophia pura, qualis est metaphysica (§ 23). Ihre Gewissheit ist apodiktisch (§ 22 Schol.). Die gleiche Definition bieten die Reflexionen No. 94/95, die gleichzeitig eine Einteilung der Metaphysik geben.

„Die Metaphysik hat entweder blosse Objekte der reinen Vernunft zum Gegenstande oder Gegenstände der Sinne, wovon sie die Gründe und ihre Natur nicht durch die Sinne, sondern durch reine Vernunft kennen lernt. Jenes ist der allgemeine, dieser der besondere Teil (Metaphysica applicata) und besteht aus der Pneumatologia und Somatologia pura; vor beiden muss die Physiologie des innern oder äussern Sinns vorgehen, aber vor der metaphysica universalis, nämlich der ontologia und theologia generalis, davon die erste das oberste Prinzip aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, die zweite das oberste durch reine Vernunft zu erkennende Prinzip aller Dinge betrachtet. In der Ontologie wird alles betrachtet disjunctive, in der Theologia naturalis und cosmologia alles collective" (No. 95).

„Der erste Teil, von den ersten Gründen unserer reinen Vernunfterkenntnis aller Dinge, obersten principia cognoscendi: ontologia. Der zweite Teil, von den ersten Gründen der Dinge, obersten principia essendi: theologia naturalis. Von den ersten Prinzipien der Vernunft in Ansehung der körperlichen Natur, d. i. von der Möglichkeit äusserer Erscheinungen pneumatologia oder somatologia pura" (No. 94).

Wir finden aber noch eine andere Definition der Metaphysik in der Dissertation: philosophia prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica (§ 8). § 7 wird sie als intellectualium omnium organon bezeichnet. Paulsen (Entwgesch. S. 113) interpretiert dies dahin, die Metaphysik sei „eine intellektuale und formale Wissenschaft, welche sich mit den reinen Begriffen der Gesetze des Intellektes beschäftigt". Doch scheint es, als wenn diese beiden Arten von Metaphysik, die die genannten Definitionen bezeichnen, wieder als Unterabteilungen eines allgemeineren Begriffs der Metaphysik zusammengefasst werden (§ 22 Schol.).[1] Jedoch sind alle diese Äusserungen so unbestimmte Nebenbemerkungen, dass sich etwas Sicheres darüber nicht sagen lässt. Vielleicht stand dem Verfasser die neue Terminologie selbst noch nicht recht fest, handelte es sich doch überall darum, alte Worte von dem neugewonnenen Standpunkt aus mit neuem Sinn zu verbinden. Jedenfalls verspüren wir noch stark die Nachwirkung der Definition von 1766 an der erkenntnistheoretischen Färbung, die den Andeutungen der Dissertation über den jetzt geltenden Begriff der Metaphysik gemeinsam ist.

[1]) Vgl. auch Paulsen, Entw. S. 114.



Von Wichtigkeit ist, dass auch die Ethik an dem grossen Umschwung des Jahres 1769/70 teilgenommen hat: Die englische Moralphilosophie erfährt jetzt eine scharfe Ablehnung, mit der Begründung, die Ethik müsse auf rationalem Wege begründet werden. Doch scheint sie nicht unter den Begriff der Metaphysik mit eingereiht zu werden.

Die Möglichkeit der sinnlich apriorischen Erkenntnis wird bekanntlich auf die Apriorität von Raum und Zeit begründet. Die Sinneswelt, wie wir sie wahrnehmen, besteht aus zwei Faktoren, der Materie der Empfindung und ihren Formen. Die Empfindungen, die natürlich auch von unseren Sinnesorganen abhängen (§ 4), werden hervorgerufen durch die transscendenten Objekte, die Dinge an sich, wie sie später heissen (§ 3). Die Empfindungen existieren aber nicht isoliert. Sie gehen sofort ein in die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. — Der Raum ist jetzt in Kants Augen weder eine Relation zwischen den Substanzen (dogmatische Periode — Leibniz), noch auch ein leeres Gefäss für die Dinge (1768 — Locke), sondern er ist eine Funktion unserer Seele, eine Formungsart der Empfindungen. Analoges gilt für die Zeit.

Die neue Raumlehre garantiert in Kants Augen vor allem die Anwendbarkeit der Geometrie auf die Aussenwelt. Leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest. Natura itaque geometriae praeceptis ad amussim subjecta est, quoad omnes affectiones spatii ibi demonstratas non ex hypothesi ficta, sed intuitive data, tanquam conditione subjectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura sensibus patefieri potest. Certe nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset, (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset), geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret; dubitari enim posset: an ipsa notio haec ab experientia deprompta, satis cum natura consentiat (15, E.).

Die zweite Gattung apriorischer Erkenntnisse geht aus dem Verstande hervor. Er ist das zweite Erkenntnisvermögen des Menschen. Sein Gebrauch ist ein doppelter. Der eine ist rein formal logischer Natur, er beschäftigt sich lediglich damit, die bereits durch die Sinnlichkeit gegebenen Begriffe zu ordnen und sie nach dem Satze des Widerspruchs mit einander zu vergleichen.

Ein derartig bloss logischer Verstandesgebrauch liegt in allen Wissenschaften vor. Die, deren Begriffe aus der Sinnlichkeit stammen, bleiben aber trotzdem sinnliche Erkenntnisse (§ 5). Die ganze sinnliche Erkenntnis stellt, soviel auch der Verstand darin zur Anwendung gelangt, die Dinge dar, nur wie sie uns vermöge unserer Sinnlichkeit erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Cum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subjectorum, in diversis potest esse diversa, . . . patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent . . . (§ 4).

Ausser dem logischen giebt es aber noch einen anderen, den realen Verstandesgebrauch. Er bringt Erkenntnis zu Stande, ohne dass er dabei die sinnliche Erfahrung zu Rate ziehen muss. Durch ihn selbst werden die conceptus ipsi vel rerum vel respectuum gegeben (Dantur) (§ 6) . . . conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur (§ 23). cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti adeoque acquisiti (§ 8). (Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis; conceptus tales tam objectorum, quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae qua talis — § 6). Windelband nennt dies von Leibniz (Nouveaux essais) übernommene Prinzip des virtuellen Eingeborenseins geradezu den Nerv der Dissertation (G. d. Phil., 2. Aufl., S. 381), denn es gilt in analoger Weise wie für die intelligiblen Begriffe natürlich auch für Raum und Zeit (vgl. Coroll. zu Sectio III, S. 107).

Als Beispiele der dem Verstande selbst entstammenden Begriffe nennt Kant: possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis et correlatis, alles spätere Kategorien (§ 8).[1])

[1]) Von Interesse ist, dass auch die Dissertation bereits einen Ansatz zur Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen zeigt. Wie die Trennung auch später in der K. r. V. und den Prolegomenen nicht scharf vollzogen ist, so kann davon in der Dissertation natürlich noch viel



Worauf beziehen sich nun die reinen Verstandesbegriffe, was wird durch sie erkannt? Kant sagt: Nicht die sinnlich wahrgenommenen Dinge, sondern ihre Ursachen, die Dinge an sich, die Noumena. Der Verstand selbst wird demnach von ihm schliesslich so definiert: Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet. (§ 3) Reflexion No. 73 heisst es: „Die Philosophie geht nur auf Begriffe vom Sein überhaupt, mithin dasjenige, was der Empfindung korrespondiert, und kann also ihre Begriffe nicht anschaulich machen. Sie geht eben darum auch auf Gegenstände, unabhängig von den Bedingungen der Anschauung.“ Vgl. auch Reflexion No. 74: „Die quantitas phaenomenon zu erkennen und zu bestimmen lehrt die Mathematik, die quanta noumena nur die Philosophie.“

Es existiert also wieder Metaphysik und zwar echte Metaphysik: Sie bezieht sich auf Gegenstände, die nicht in den Bereich unserer Sinne fallen. Es sind damit gemeint sowohl die affizierenden Dinge an sich, als auch die uns nicht affizierende Gottheit. (So ist augenscheinlich Reflexion No. 95 zu verstehen, die wir bereits oben zitierten.)

Nun aber lässt Kant bezeichnender Weise eine Einschränkung der transscendenten Erkenntnis eintreten. Intellectualium non datur (homini) intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto . . . conceptus intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus datis intuitus humani (§ 10). Sehr klar wird dadurch allerdings nicht, wie Kant sich eigentlich den Erkenntniswert der reinen Verstandesbegriffe denkt. Denn Erkenntnis sollen sie ja gewähren, der Standpunkt der Kritik, dass leere Begriffe keine Erkenntnis bieten, ist noch nicht erreicht. Diese grossen

---

weniger die Rede sein. Die Stelle, die ich im Sinne habe, lautet: in sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur apparentia, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur experientia. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum (§ 5). Dieser Ausspruch bestätigt auch die von Simmel gegebene Deutung der Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile. (Über den Unterschied der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile, in den Kant-Studien Jahrgang 1897; vgl. auch die Kantvorlesungen.)

Unklarheiten zeigen, wie frisch noch der ganze Standpunkt der Dissertation ist, wie wenig durchgearbeitet.

Das Problem, wie sich die Weiterentwicklung Kants vom Empirismus des Jahres 1766 zur rationalistischen Metaphysik der Dissertation hin gestaltete, hat man auf dreifache Weise zu lösen gesucht:

Erdmann[1]) weist auf die Antinomien hin, die Kant vorwärts trieben, Paulsen[2]) auf den Einfluss von Humes Kritik der Kausalität, Windelband[3]) endlich hält die Lektüre der 1765 erschienenen und gewaltiges Aufsehen erregenden Nouveaux essais von Leibniz für entscheidend. Am leichtesten erklärt sich die plötzliche Standpunktsänderung wohl, wenn man ein Zusammenwirken aller drei Momente annimmt. Jedes einzelne von ihnen ist für sich allein wohl nicht hinreichend, um den vielseitigen Umschwung verständlich zu machen.

II. Kapitel.

1770—1781.[4])

Wie in den 60er Jahren, so richtet sich auch noch im nächsten Jahrzehnt Kants ganze Arbeit auf die Reform der Metaphysik. Alle vernichtende Kritik an der bestehenden soll nur dazu dienen, der neuen wahren Metaphysik den Weg frei zu machen. Aber ehe es dazu kam, trat noch einmal eine Wendung im Kantischen Denken ein.

Die Disputation de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis hatte am 20. August 1770 stattgefunden. Noch nicht vierzehn Tage später, am 2. September, schreibt Kant an Lambert, dem er ein Exemplar der Dissertation sendet, dass er der für den Buchhandel bestimmten Ausgabe einige Bogen hinzufügen will, darin er „die Fehler der Eilfertigkeit verbessern und seinen Sinn besser bestimmen“ wolle.

---

[1]) In der Einleitung zum zweiten Band der Reflexionen.

[2]) Im Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie; vgl. auch den Kant.

[3]) Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. Vierteljahrschr. f. wiss. Phil. 1876.

[4]) Vgl. E. Arnoldt, Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der K. r. V. Altpr. Monatsschr. Bd. 26, S. 59—147. (Auch in den Kritischen Excursen.)

Die transscendentale Theorie von Raum und Zeit steht fest. Die ferneren Untersuchungen gelten vor allem dem Anteil des Verstandes an der Erkenntnis. Besonders liegt Kant zunächst daran, die Sinnlichkeit und den Verstand in ihren Grenzen fest zu bestimmen, um vor allem einen Übergriff der ersten in die Rechte des zweiten (!) zu verhüten. Die Metaphysik soll vor den Irrtümern, die ihr aus der Sinnlichkeit drohen, geschützt werden. In diesem Bestreben geht Kant so weit, dass er dazu eine eigene Wissenschaft (phaenomenologia generalis) für nötig hält, die der Metaphysik vorangeht. Sie soll die Aufgabe haben, „den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Giltigkeit und Schranken" zu bestimmen, „damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren". — In den Mussestunden des nächsten Semesters (Winter 1770/71) will Kant ferner die „Metaphysik der Sitten" zu Ende bringen. Sie soll eine „reine moralische Weltweisheit" sein, „in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind". Sie werde in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen, und scheine ihm überdem bei den zur Zeit noch so schlecht entschiedenen Prinzipien der praktischen Wissenschaften ebenso nötig. Die Abwendung vom ethischen Empirismus der sechziger Jahre ist also endgültig.

Nach Vollendung der Metaphysik der Sitten beabsichtigt Kant dann Lambert seine positiven Resultate in der übrigen Metaphysik zur Beurteilung vorzulegen.

Bis zum nächsten Sommer (Brief an Herz vom 7. Juni 1771) hat sich dem Philosophen die Wichtigkeit einer strengen Scheidung von Sinnlichkeit und Vernunft, wie es jetzt statt Verstand heisst, noch stärker aufgedrängt. Der Glaube an eine reine Verstandeserkenntnis ist aber noch unerschüttert. Das Interesse für die theoretisch-transscendente Metaphysik und ihre Sicherstellung vor den Übergriffen der sinnlichen Erkenntnisweise ist ebenfalls nach wie vor wirksam. „Sie wissen," schreibt Kant dem Freunde, „welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt habe." Kant plant jetzt ein selbständiges Werk, „welches unter dem Titel: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Verhältnis der für die

Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre,[1]) Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll". Den Winter 1770/71 hat er der Sichtung des Materials und der Vorbereitung des Ganzen gewidmet. Der Plan ist erst vor kurzem, also im Frühjahr 1771, fertig geworden. Nach diesen Andeutungen würde das Werk wohl eine Zusammenfassung aller der Gegenstände geworden sein, die die kritische Periode dann in die drei Kritiken zerlegte; aber freilich unter Aufrechterhaltung der reinen Verstandeserkenntnis nicht bloss für Moral und Ästhetik, sondern auch für die transscendente Metaphysik — kurz die Analytik mit ihren Resultaten würde gefehlt haben und wir hätten statt ihrer eine transscendente Metaphysik aus reinen Verstandesbegriffen erhalten.

Der grosse Brief an Herz vom 21. Februar 1772 giebt die Disposition des Ganzen, wie sie Kant sich gedacht hatte.

I. Theoretischer Teil.
- 1. Phaenomenologie.
- 2. Natur und Methode der Metaphysik.

II. Praktischer Teil.
- 1. Allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde.
- 2. Die ersten Gründe der Sittlichkeit. —

Mit der Trennung des Sinnlichen vom Intellektuellen in der Ethik und der Feststellung der Prinzipien des Gefühls, Geschmacks und der Beurteilungskraft war Kant zufrieden, aber beim Durchdenken des theoretischen Teils stiess ihm eine Schwierigkeit auf, die er wie die andern Philosophen bisher nicht bemerkt hatte.

Es ist die berühmte Frage von 1772: Wie können sich die reinen Verstandesbegriffe, die nicht von Sinneswahrnehmungen abstrahiert sind, dennoch auf Gegenstände beziehen?

Zur Zeit scheint Kant noch keine Lösung des Problems zu besitzen. Die meisten Erörterungen des Briefes über dasselbe beweisen es eigentlich zwingend.

Und doch giebt es zwei nicht genügend beachtete Punkte, die einen in dieser Meinung wieder etwas irre machen: Wie konnte Kant, wenn er auf jene Frage gar keine Antwort wusste, von derselben sagen, dass sie „in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht," — ferner, wie konnte er dann daran denken,

---

[1]) Über die eigentümliche Rolle, die die Ästhetik während der Entstehung des Kritizismus spielt, findet sich Näheres in dem Werke O. Schlapps „Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der K. d. U."

in etwa drei Monaten eine Arbeit über die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen herauszugeben, wo er doch jenes Problem für so überaus wichtig ansah!

Hatte er nicht vielleicht doch schon eine Vorstellung davon, wie er es zu lösen gedachte, wenn sie vielleicht auch noch ganz anderer Natur war, als sie uns später in der Analytik entgegentritt?

Das neue Werk übrigens, dessen Veröffentlichung Kant beabsichtigt, ist der erste Teil eines grösseren, das den Titel „Kritik der reinen Vernunft" trägt, der uns hier zum ersten Male entgegentritt. Es soll die Natur der theoretischen sowohl als der praktischen Erkenntnis, sofern sie rein intellektuell sei, enthalten, d. h. den ersten Teil des grösseren Werkes.

Die nächste Nachricht über die Weiterentwickelung des Kritizismus giebt ein undatierter Brief an Herz. Auch in ihm dreht sich alles um die Reform der Metaphysik. Es ist Kants Absicht, „eine so lange von der Hälfte der philosophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen". Das Wichtigste aber, das wir aus dem Briefe erfahren, ist, dass das Problem von 1772 inzwischen gelöst ist. Kant sieht sich „in dem Besitze eines Lehrbegriffs, der das bisherige Rätsel völlig aufschliesst und das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt".

Höchst bemerkenswert ist auch der folgende Ausspruch: — er enthält eigentlich in knappster Form alle Bestrebungen der kritischen Philosophie — „es leuchtet mir aber die Hoffnung entgegen, die ich niemand ausser Ihnen ohne Besorgnis, der grössesten Eitelkeit verdächtigt zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung, zugleich aber auch ihr dadurch die Gestalt zu geben, die den spröden Mathematiker anlocken kann, sie seiner Beachtung fähig und würdig zu halten."

Die für den Mathematiker ansprechende Gestalt ist offenbar der synthetisch apriorische Charakter, der der Mathematik wie der Metaphysik der Erscheinungswelt nunmehr gemeinsam ist. Die für die Religion vorteilhaftere Wendung bedeutet die Fundamentierung derselben auf den Glauben.

Im Moment also, wo das Problem von 1772 gelöst ist und damit das Transscendente unerkennbar wird, tritt wieder die Meta-

physik des Glaubens hervor, denn um nichts anderes kann es sich handeln!

Der Begriff und die Einteilung der Metaphysik ist bereits ganz die aus der späteren Zeit bekannte. Sie zerfällt in die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten. In der Anlage ist also das ganze spätere Schema der Metaphysik bereits vorhanden. Wie weit die theoretische Erkenntnis des Transscendenten bereits thatsächlich aufgegeben ist, lässt sich freilich nicht genauer bestimmen. Auf Grund der Metaphysikvorlesungen vom Ende dieses Jahrzehnts, in denen Kant trotz prinzipieller Aufgabe aller transscendenten Metaphysik immer wieder in solche Gedanken zurückfällt,[1]) lässt sich aber mit Sicherheit annehmen, dass dieser zwiespältige Zustand erst recht noch 1773/74 bestanden haben wird.

In Bezug auf die Metaphysik der Sitten, die zuerst herauszugeben Kant um diese Zeit plant, scheinen noch stärkere Abweichungen vom späteren Standpunkt zu bestehen. Es sieht aus, als wenn Kant in der lebhaften inneren Bewegung, die die neue Entdeckung in ihm ausgelöst haben wird, ihre Anwendung zunächst weiter führte als in späterer Zeit. Wie die rein theoretischen Verstandesbegriffe ohne Erfüllung mit Wahrnehmungen leer sind, so scheint es, als ob Kant sich genötigt fühlte, auch in der Ethik eine nähere analoge Beziehung zwischen dem reinen Moralitätsbegriff und der Sinnlichkeit herzustellen. „Die obersten praktischen Elemente sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein blosser reiner Verstandesbegriff die Gesetze und Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muss nicht bloss auf das Wohlgefallen schliessen lassen; er muss selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine blosse spekulative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben, und daher, ob er zwar intellektual ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben.“ Ähnliche der eigentlich kritischen Ethik fernliegende Gedanken finden sich bekanntlich noch gelegentlich und dann im Zusammenhang höchst merkwürdig anmutend in den kritischen Schriften. Vielleicht stellen sie also Überreste aus einem früheren Entwickelungsstadium der kritischen Ethik dar.

[1]) Vgl. auch die Mitteilungen Erdmanns darüber.

Von allen Seiten kamen jetzt Vorwürfe, dass der Philosoph nichts veröffentliche, und doch war er, wie er selbst sagt, niemals tätiger als in diesen Jahren. Die Schwere der Probleme, mit denen er es zu thun hatte, und der neurasthenische Zustand, in dem er sich dauernd befand — ein wesentlicher Umstand (vgl. die Briefe) —, schoben den Abschluss seiner Untersuchungen immer von neuem hinaus.

1776 schreibt er an Herz, dass er nicht vor dem nächsten Sommer fertig werden könne. Die Materien häuften sich zwar unter seinen Händen, wie es zu geschehen pflege, wenn man einiger fruchtbarer Prinzipien habhaft geworden sei. Aber sie würden „insgesamt durch einen Hauptgegenstand wie durch einen Damm zurückgehalten, von welchem er hoffe, ein dauerhaftes Verdienst zu erwarten, in dessen Besitz er auch wirklich schon zu sein glaubt, und wozu nunmehr nicht wohl nötig sei, es auszudenken, sondern nur auszufertigen". Ganz ähnlich heisst es im nächsten Brief an Herz (20. August 1777): „Allen Ausfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben."

Welches war jener ‚Hauptgegenstand', jener ‚Stein im Wege'? Windelband[1]) hat an das Ding an sich gedacht.

Es scheint mir aber, als wenn er die obigen Stellen zu Unrecht herangezogen hat. Es liegt eigentlich garnichts in ihnen, das uns veranlassen könnte, sie auf das Ding an sich zu beziehen. Windelband benützt sie denn auch erst, nachdem er zuvor auf anderem Wege seine Hypothese über ein Stadium, in dem Kant die Dinge an sich völlig negierte, begründet hat. Näher liegt es, jene Stellen einfach auf die Analytik im Ganzen zu beziehen, von der Kant ja auch anderweitig gesagt hat, sie hätte ihm die weitaus grösste Mühe gekostet. Bezeichnet er doch selbst an obiger Stelle als den ‚Stein im Wege' „das, was er die Kritik der reinen Vernunft nennt."

Natürlich wird dadurch Windelbands Frage nicht beseitigt, ob Kant nicht doch zu irgend einer Zeit zwischen 1772 und 1781

[1]) Windelband, Die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 1876.

jenen radikalen Standpunkt einnahm und damit zur Metaphysik in ein vollkommen neues Verhältnis trat. Der Hauptstützpunkt seiner Hypothese, die Stelle der Kritik aus dem Abschnitt „Phaenomena und Noumena“: „Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher garnicht zugelassen werden,“ wirkt ganz ungemein bestechend. Doch findet sich in dem handschriftlichen Material, soweit es veröffentlicht ist, nichts, das auf ein solches extremstes Stadium hinweist. Es ist demnach wohl ausgeschlossen, dass Kant sich längere Zeit ernstlich mit dem Gedanken getragen hat, das Ding an sich ganz zu eliminieren. Andererseits wird man sich kaum entschliessen können, anzunehmen, dass Kant niemals die merkwürdige Rolle, die das Ding an sich spielt, erkannt haben und mit seiner Elimination experimentiert haben sollte.

In der That zeigen die Ausführungen, die sich in der K. r. V. an zwei Stellen über den „transscendentalen Gegenstand“ als Gegenbild der Einheit der Apperception finden,[1]) eine solche

[1]) In den Abschnitten: „Von der Synthesis der Rekognition der Begriffe“ und „Phaenomena und Noumena“. — Vgl. auch hier die entsprechenden Seiten aus Volkelt, Kants Erkenntnistheorie S. 112u.—118, denen ich mich in diesem Falle aber nicht überall anschliessen kann. Es scheint mir, als ob Volkelt das „Korrelatum der Einheit der Apperception“ S. 113u. in allzu nahe Beziehung zum Ding an sich setzt, wenn er meint, dass es von der Seite des Dinges an sich her die Erscheinungen zusammenhalte, wie es von der Erscheinungsseite her die Apperception thut. Es kommt mir vielmehr vor, als wenn Kant an diesen Stellen gerade dem Ding an sich soweit, als es nur geht, die Transscendenz nehmen will. Die beste Bezeichnung, die mir bisher begegnete, ist diejenige, die mir in einem nicht veröffentlichten Strassburger Seminarvortrag von Dr. M. Raich auffiel, wo das Ding an sich (in den in Frage stehenden Partien der K. r. V.) mit den Kategorien in eine Reihe gestellt wurde. Es heisst dort: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand (K r. V. 204). Dieser ist bei aller unserer Erkenntnis immer einerlei = X (122); er bildet das Korrelatum der Einheit der transscendentalen Apperception (232), also ist er numerisch eins, der Gegenstand überhaupt. Er ist nichts anderes als notwendige Einheit des Bewusstseins, notwendige formale Bedingung der objektiven Realität unserer empirischen Erkenntnis, er ist eine Form apriori und darf deswegen seinen Platz neben Raum, Zeit, Kategorien und transscendentaler Apperception behaupten . . . Nur für den Standpunkt des Kritizismus ist das Nebeneinandersein des transscendentalen und des transscendenten Gegenstandes zulässig, während der „transscendentale Gegenstand“ allein auf den Fichte-

Tendenz. Mit jenem Begriff ist Kant auf dem besten Wege, das Ding an sich ganz zu beseitigen, und er wird auch wohl gelegentlich diesem Gedanken wirklich etwas näher nachgegangen sein,[1]) und eine der übrig gebliebenen Spuren davon ist vielleicht die von Windelband angeführte Stelle.

Wie weit er dabei fortgeschritten ist, ob die Fassung des Dinges an sich als Grenzbegriff eine letzte Vorstufe zum radikalsten Standpunkt, der völligen Aufgabe jenes Begriffs, oder bereits ein weiterer Schritt eben zur Vermeidung jener letzten Konsequenz ist, scheint auf Grund des vorliegenden Materials nicht ausgemacht zu werden können.

Für die Bestimmung des Zeitpunktes jener vielleicht unternommenen Eliminationsversuche bleibt zu beachten, dass zur Zeit der den Manuskripten L_1, H, K_1 zu Grunde liegenden Metaphysik-Vorlesung von der Preisgabe der Dinge an sich noch durchaus keine Rede war. Nach Heinzes Nachweis fallen sie aber in die Zeit zwischen W.-S. 1775/76 und W.-S. 1779/80. Daher ist die Vermutung gewiss berechtigt, dass jener radikalste Standpunkt jedenfalls 1777, wie ihn Windelband ansetzt, noch nicht erreicht ist. Nach Adickes (in seiner Ausgabe der K. r. V.) stammen ferner wesentliche Abschnitte über den transscendentalen Gegenstand nicht aus dem ersten Entwurf der K. r. V., sondern wurden nachträglich eingefügt, sodass man wohl annehmen darf, dass die radikalsten Gedanken über die Dinge an sich Kant erst ganz spät gekommen sind. —

---

schen Idealismus, der transscendente Gegenstand allein ohne alle apriorischen Formen auf den Empirismus oder Skeptizismus hinweisen.“ — Auch die von Volkelt S. 114 Zeile 8—14 v. o. angeführten Worte Kants fasse ich anders als er auf. Es scheint mir, als wenn er bei ihnen nicht an das Ding an sich denkt, sondern gerade daohne auszukommen sucht. Gerade die Worte „weil wir ausser unserer Erkenntnis . . .“ glaube ich so deuten zu sollen, dass das Ding an sich völlig eliminiert wird. — Vgl. ferner die ganz ausgezeichnete, ja beste Abhandlung über dies Thema: M. Wartenberg, Der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes“ bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben, eine Rechtfertigung Kants, Kant-Studien Bd. IV und V; ebenso auch sein schönes Buch Kants Theorie der Kausalität.

[1]) Vgl. auch die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik Seite 117 und Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft hg. von Erdmann, No. 26.

Die letzten drei Briefe aus den siebziger Jahren enthalten nur eine kurze, aber gerade für uns sehr bedeutsame Mitteilung über die K. r. V., an der er „noch unermüdet" arbeitet. Kant bezeichnet sie als ein „Handbuch über Metaphysik"!

Das unzweideutige Resultat, das die Betrachtung der siebziger Jahre ergiebt, ist: Es handelt sich überall für Kant um eine Reform der Metaphysik, es soll die endgültige Methode und das abschliessende System derselben gefunden werden.

Anfangs hoffte Kant noch theoretische Behauptungen über das Transscendente auf Grund der intelligiblen Erkenntnisweise aufstellen zu können; aber die Untersuchung des Problems von 1772 ergab das Resultat, dass eine Erkenntnis des Übersinnlichen ausgeschlossen ist.

Der Name der Metaphysik aber lebt fort als apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt und des Sittlichen, und auch das Transscendente wird nach der Erkenntnis seiner Unzugänglichkeit für die Wissenschaft nicht einfach gleichgültig bei Seite geschoben, sondern dem Glauben erschlossen.

Und so entsteht der Kritizismus mit seiner eigentümlichen Stellung zur Metaphysik.

IV. Teil.
Der Kritizismus und die Metaphysik.

I. Kapitel.
Kants Verhältnis zur Metaphysik im allgemeinen.

Kant hat auch in der kritischen Zeit die allerhöchste Vorstellung von der Bedeutsamkeit der auf Metaphysik gerichteten Bestrebungen als solchen. Metaphysik ist ihm eine Sache von der allergrössten Wichtigkeit, ihre Probleme wurzeln so tief im Wesen des Menschen, dass er sich nach Kants fester Überzeugung niemals ihrer Erörterung wird entziehen können. — Auch der kritische Kant ist also nicht positivistisch gerichtet.

Wir beweisen das durch Belege.

„Es ist umsonst“, so heisst es gleich in der ersten Vorrede zur K. r. V., „Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann“ (S. 4). „Wer kann es wohl ertragen, dass wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstsein des Subjekts und zugleich der Überzeugung gelangen, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch völlig erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen immateriellen Wesens) bloss zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objektive Realität garnicht darthun können . . . Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesem stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein blosses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste“ (Prol. S. 139; ebenso S. 166). Metaphysik ist „in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben“ (Prol. 150). „Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft in uns gelegt und kann garnicht als das Produkt einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen . . . angesehen werden“ (Prol. 140; vgl. 111). Sie ist „wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass blosse Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben“ (K. r. V. 755; ebenso 657). „Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst blosser Ideen zu den äussersten Grenzen aller Er-

kenntnis hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden." Die Auflösung der so entstehenden Aufgaben macht den „letzten Zweck" der Vernunft aus, „sie mag diesen nun erreichen oder nicht." In Ansehung desselben haben alle anderen „bloss den Wert der Mittel" (K. r. V. 605). Im Feld der Erfahrungen ist für die Vernunft „niemals völlige Befriedigung anzutreffen" (K. r. V. 610). „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft" (K. r. V. 3; vgl. Prol. 31). „Irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner . . . darin anzutreffen sein" (K. r. V. 6). „Die menschliche Vernunft hängt an der spekulativen Philosophie mit einer nie erlöschenden Neigung, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln" (Prol. 172). „Die menschliche Vernunft hat seitdem, dass sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht genugsam geläutert von allem Fremdartigen darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt als spekulative Menschenvernunft; und welche Vernunft spekuliert nicht, es mag nun auf scholastische oder populäre Art geschehen?" (K. r. V. 635). „Der Mathematikus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über die Metaphysik übermütigen Spott treiben? In ihrem Innern liegt der Ruf, der sie jederzeit auffordert, in das Feld derselben einen Versuch zu thun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzten Zwecke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin, zu fragen: Woher bin ich? Woher ist das Ganze? Der Astronom ist zu diesen Fragen noch mehr aufgefordert. Er kann sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriedigte. Bei dem ersten Urteile, was er hierüber fällt, ist er im Gebiete der Metaphysik" (Refl. No. 128). „Die Metaphysik ist notwendig. Ihr Grund ist die durch empirische Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft. Die Vernunft findet weder in der Betrachtung der Dinge Befriedigung, noch im Felde der Erfahrung, d. h. in der Sinnenwelt. (Wohl vom Hörer schlecht nachgeschrieben!) Der

Begriff von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele, das sind die beiden grossen Triebfedern, weshalb die Vernunft aus dem Felde der Erfahrung herausgegangen" (Metaph.-Vorl. Pölitz 18). „Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral etc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die blosse reine und spekulative Vernunft abgestochen ist, und dessen Lehre uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder auch Schwärmerei dem Scheine nach, Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäss etwas verlangt, was sie vor sich selbst befriediget" (Prol. 172 f.). Niemals wird Metaphysik aufhören zu existieren: „Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei Jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmasses, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird" (Prol. 157). Sie ist älter als alle anderen Wissenschaften und würde bleiben, „wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten" (K. r. V. 16). „Gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen ... liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als dass wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten" (K. r. V. 36). An dem Begriff des Übersinnlichen nimmt die Vernunft ein solches Interesse, „dass darum Metaphysik, wenigstens als Versuch überhaupt existiert, jederzeit gewesen ist und fernerhin sein wird" (Über d. Fortschr. 163 f.). „Alle Welt hat irgend eine Metaphysik zum Zwecke der Vernunft, und sie, samt der Moral, machen die eigentliche Philosophie aus" (Über d. Fortschr. 176). „Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von blossen Grübeleien verächtlich zu reden und

doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie" (Logik 36; ebenso Metaphysik-Vorl. Pölitz 16; vgl. auch Lose Blätter G. 3 und K. r. V. 641).[1])

Diese Hochschätzung der Metaphysik als Menschheitsphänomen geht Hand in Hand mit einer ausserordentlich geringen Bewertung der Schulmetaphysik. Dieselbe gilt Kant als „Gewäsch" (Prol. 155), sie kann „keinem prüfenden Kopf ein Genüge thun" (Prol. 157). „Man kann kein einziges Buch aufzeigen und sagen, das ist Metaphysik" (Prol. 46). Es giebt „überall noch keine Metaphysik" (Prol. 31). Diese Wissenschaft hat während der ganzen Vergangenheit „nicht die mindeste Erwerbung gemacht" (Prol. 161 f.). Zu ihrer Beurteilung „soll erst der Massstab gefunden werden" (Prol. 169). Noch niemand hat in ihr die geringste Sicherheit erreicht, ihr bisheriges Verfahren war „ein blosses Herumtappen, und, was das Schlimmste gewesen ist, unter blossen Begriffen" (K. r. V. 17; vgl. 12). Es „kann mit der grössten Gewissheit dargethan werden, dass bis auf Leibniz' und Wolffs Zeit, diese selbst mit eingeschlossen, die Metaphysik in Ansehung jenes wesentlichen Zwecks (Erkenntnis des Transscendenten) nicht die mindeste Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem blossen Begriffe irgend eines übersinnlichen Objekts, sodass sie zugleich die Realität dieses Begriffs theoretisch hat nachweisen können, welches der kleinstmögliche Fortschritt zum Übersinnlichen gewesen wäre" (Ü. d. Fortschr. 161 f.). Sie ist „nach so viel Bemühen und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles' Zeit war" (Prol. 168; vgl. K. r. V. 16). „In ihr ist seit Aristoteles' Zeiten nicht viel Fortschreitens gewesen" (Ü. d. Fortschr. 98 f.).

Diesem Sachverhalt gegenüber fühlt sich Kant als Reformator der Metaphysik, und zwar sowohl inbezug auf die Metaphysik als apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt, als auch hinsichtlich der Metaphysik des Transscendenten.[2])

In erster Beziehung kommt besonders die Einleitung der Prolegomena in Betracht. S. 31 heisst es dort: Es steht „eine völlige Reform oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekannten Plane unausbleiblich bevor" (vgl.

---

[1]) Über die Metaphysik geht Kant aber noch die Moral: „Die vornehmsten aller Vernunftwissenschaften sind Metaphysik und Moral, aber jene um dieser Willen" (Aus Refl. 174).

[2]) Es muss hiermit dem Folgenden etwas vorgegriffen werden.

Briefe 438). Die Kritik war die Grundlegung dazu. Sie „soll nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemassten Namen der Popularität oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozess macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft" (K. r. V. 29). Kant unternimmt sie als den einzigen Ausweg aus dem Gewirr von Skeptizismus und Dogmatismus, das ihn umgiebt, als eine Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin (als) die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien" (K. r. V. 5 f.). „Die Transscendental-Philosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis apriori überhaupt, welche die K. r. V. ist, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik" (Über d. Fortschr. 112). Das Geschäft der K. r. V. besteht darin, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern dadurch, dass wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen" (K. r. V. 21). Die Prolegomena endlich sind überzeugt, dass „wir nunmehr eine Metaphysik besitzen, die keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann" (S. 155).[1])

In Bezug auf die Metaphysik des Transscendenten ist das wichtigste Selbstzeugnis die ganze Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. Dieselbe stellt den Kritizismus als endgiltige Sicherung einer Metaphysik des Transscendenten und zwar in der Form eines „moralisch-praktischen Dogmatismus" hin. Dies dritte Stadium der Metaphysik erfülle „den ganzen Zweck" derselben (Ebenda 141). Ebenso äussert sich Kant in der Schrift über den ewigen Frieden in der Philosophie. Er glaubt, dass sein System diesen ewigen Frieden bringe „durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegenteils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererseits" (Ebenda 85).

---

[1]) Ich erinnere ferner an die zahlreichen Stellen, in denen Kant die Absicht äussert, eine Metaphysik zu schreiben, die das vollständige und lückenlose System derselben enthalten soll.

II. Kapitel.
Der Begriff der Metaphysik.

Die Bestimmung des Begriffs der Metaphysik durch Kant in seiner kritischen Epoche ist aufs engste mit der von Wolff, noch mehr der Knutzens verwandt. Für Wolff fielen Metaphysik und theoretische Philosophie zusammen, sie stellten das System der rationalen Erkenntnis dar. Bei Knutzen erweiterte sich der Begriff der Metaphysik sogar noch, indem er auch die praktisch-moralische Grundwissenschaft mit umfasste. Darin folgt ihm Kant völlig. Eine wesentliche Modifikation ergiebt sich jedoch durch die Beschränkung der theoretischen Erkenntnis auf die Erfahrungswelt. Diese Beschränkung ist der Grund für eine Spaltung im Begriff der Metaphysik. Wir stellen das nun im einzelnen dar.

Eine erste Klasse von Definitionen der Metaphysik gründet sich auf ihren spezifischen Gegenstand oder Endzweck. Dieser Endzweck ist das Übersinnliche. Daher bedeutet die Metaphysik „eine Wissenschaft, die über die Grenzen der Natur hinausgehet (Natur ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung)." (Metaphysik-Vorl. Pölitz 17). Die Preisschrift über die Fortschritte... definiert gleich auf der zweiten Seite die Metaphysik als „die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten" (S. 98).[1]) Und zwar bezeichnet Kant die Metaphysik des Übersinnlichen als die „eigentliche Metaphysik" (ebenda S. 103; ebenso Reflex. No. 124). Über die Grenze möglicher Erfahrung hinauszukommen sei „gerade die wesentlichste Angelegenheit" der Metaphysik (K. r. V. 19.) Theoretische Erkenntnis des Transscendenten, der „Überschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen", also ist nach wie vor das letzte ideale Ziel der Metaphysik (Über d. Fortschr. 98, 101, 112, 129, 130, 135, 136, 138, 161, 163 ff.). Schon ihr Name weist darauf hin (ebenda 160 f.). Genauer wird ebenda S. 136 ihre Aufgabe so bestimmt: „Auf das Übersinnliche in der Welt (die geistige Natur

---

[1]) Ich kann das gewöhnliche Urteil über diese Schrift, dass sie bereits senilen Charakter habe, mir nicht zu eigen machen. Die Schriften von 1790 zeigen zwar mehrfach einen starken formalen Schematismus, aber trotzdem sind sie doch im ganzen von höchster Genialität, ja stellenweise nähern sie sich in der Klarheit ihrer Darstellung vorkritischen Schriften des Philosophen. Das gilt auch eben von jener Preisschrift. Ihre Kenntnis ist für das Verständnis des Kritizismus sogar hochwichtig.



der Seele) und das ausser der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie, ist der Endzweck gerichtet." (Sie könnten erkannt werden, „weil ein Gesetz der Freiheit als übersinnlich gegeben ist".) „Die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Absicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heisst Metaphysik" (K. r. V. 36). „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik als ihrem letzten und alleinigen Zwecke abzielen" (K. d. U. 375). (Weitere Stellen dieser Art siehe: K. r. V. 290; Prol. 46 f.; Reflex. No. 176, 965; Metaphysik-Vorl. Pölitz 262 f. etc.)

Diese erste Definition der Metaphysik als Wissenschaft vom Transscendenten basiert auf ihrem letzt erstrebten Gegenstand. Eine andere Art ihrer Begriffsbestimmung gründet sich auf ihre Methode.

Baumgarten hatte die Metaphysik als die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der Erkenntnis definiert. Diese Begriffsbestimmung weist Kant (K. r. V. 636; Metaphysik-Vorl. Pölitz 129) mit der zutreffenden Begründung zurück, dass auf diese Weise empirische und metaphysische Wissenschaft nicht streng unterscheidbar sind; denn welche Begriffe als erste Prinzipien aufzufassen sind, und welche nicht, dafür gäbe es kein Kriterium.

Vielmehr bilde nur „die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs" ein Unterscheidungsmittel jener beiden Wissenschaften: Die Methode der Metaphysik sei im Gegensatze zu der der empirischen Forschung apriorischer Natur (z. B. Metaphysik-Vorl. Pölitz 128). So entsteht folgende Definition der Metaphysik: „Wenn man die Metaphysik nicht sowohl nach ihrem Zweck, sondern vielmehr nach den Mitteln zu einem Erkenntnisse überhaupt durch Prinzipien apriori zu gelangen, d. i. nach der blossen Form ihres Verfahrens erklären will, so muss sie als das System aller reinen Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe definiert werden" (Über d. Fortschr. 161). Metaphysik „ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft systematisch geordnet" (K. r. V. 10. — Andere Stellen dieser Art Metaphysik-Vorl. Pölitz 17; Über d. Fortschr. 99; Reflex. No. 130, 140; K. r. V. 637).

Durch diese Bestimmung des Begriffs der Metaphysik auf Grund ihrer Methode wird von vornherein die synthetisch-apriorische

Erkenntnis der Erscheinungswelt mitumfasst — während der erste Begriff der Metaphysik ja nur das Übersinnliche betraf.

Die weitere Untersuchung ergiebt nun bekanntlich, dass eine apriorische Erkenntnis des Transscendenten unmöglich ist, und so verengt sich der Begriff der Metaphysik zu dem einer apriorischen Wissenschaft von der Erscheinungswelt.

Die Einteilung der übrigbleibenden Metaphysik erfolgt nach ihren Objekten. Sie hat es als materiale rationale Vernunfterkenntnis „mit bestimmten Gegenständen und deren Gesetzen zu thun, denen sie unterworfen sind“ (Grdleg. z. Metaph. d. S. 13). Diese Gesetze sind nun entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit, d. h. Gesetze dessen, was geschieht, und dessen, was geschehen soll (K. r. V. 634 u. ö.). Daher zerfällt die Metaphysik als erkennende Wissenschaft „in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft und ist also entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten“ (K. r. V. 634 f.; Grdleg. z. Metaph. d. S. 13). Die Anwendung des Begriffs der Metaphysik auch auf die Ethik geht, wie bemerkt, vielleicht auf Knutzens Einfluss zurück.

Dies ist die streng kritische Einteilung der Metaphysik. Daneben findet sich aber charakteristischer Weise auch noch die alte in Ontologie, rationale Physiologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie. So besonders K. r. V. 637 f. Natürlich sind die beiden letzten nicht eigentlich möglich, sie sind im günstigsten Falle Wissenschaften eines notwendigen dialektischen Scheins resp. notwendige Glaubenssätze. Was die Ontologie angeht, so fällt sie mit der Transscendental-Philosophie zusammen.

Das Verhältnis dieser zur Metaphysik wird von Kant nicht überall gleich bestimmt. Mehrfach (so Reflex. No. 130 ff.) unterscheidet Kant genau zwischen beiden. Transscendental-Philosophie ist ihm „eine Wissenschaft von der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis apriori“, während Metaphysik das System dieser Erkenntnisse selbst ist. An anderen Stellen umfasst dagegen der Begriff der Metaphysik die Transscendental-Philosophie als einen Teil in sich.

Es handelt sich nun noch darum, der Metaphysik ihren Platz im System der Philosophie zu bestimmen.

Der Begriff der Philosophie fällt unter den umfassenderen der Vernunfterkenntnis. Diese gliedert sich in philosophische Er-

kenntnis aus Begriffen und mathematische Erkenntnis durch Konstruktion der Begriffe. (Die Unterscheidung von Philosophie und Mathematik als Wissenschaft der Qualitäten und Quantitäten ist in der kritischen Periode aufgegeben.)

Die Philosophie, das „System der Vernunfterkenntnis aus Begriffen (z. B. Metaphysik der Sitten 11, Vorrede; Metaphysik-Vorl. Pölitz 1, 3) zerfällt in formale und materiale Philosophie. Die formale „beschäftigt sich bloss mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Verstandes und der Vernunft überhaupt, ohne Unterschied der Objekte“ und heisst Logik. Die materiale dagegen hat es „mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun, denen sie unterworfen sind“ (Grdleg. z. Metaph. d. S. 3). Sie zerfällt wiederum in empirische und reine Philosophie: „Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien. Die erstere heisst reine, die zweite empirische Philosophie“ (K. r. V. 634; vgl. Grdleg. z. Metaph. d. S. 4). Doch ist Kant im allgemeinen wenig geneigt, dem empirischen Teil den Titel „Philosophie“ zuzubilligen (vgl. Grdleg. z. Metaph. d. S. Vorrede).

Deshalb decken sich bei ihm im Grunde ganz wie bei Wolff die Begriffe der materialen Philosophie und der Metaphysik. — Gelegentlich scheidet Kant aber noch zwischen Metaphysik und „propaedeutischer Kritik“, „welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis apriori untersucht (K. r. V. 634) — fügt aber sogleich hinzu: „wiewohl dieser Name (Metaphysik) auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann.“

Nach diesen Vorbereitungen[1]) gebe ich nunmehr sogleich das Schema des ganzen Wissenschaftssystems Kants. Diese Übersicht wird mehr als alle Worte Stellung und Begriff der Metaphysik deutlich machen. (Vaihingers Schema, Kant-Kommentar I, 306, ist dabei mitbenutzt worden.)

---

[1]) Für die Einteilungen der Metaphysik, die sich in den verschiedenen Vorlesungsheften finden, verweise ich auf Arnoldts ausführliche Zusammenstellung und Erörterung in der Altpreuss. Monatschr. Bd 29 (1892) S. 479—502.

Kants Wissenschaftssystem.

I. Mathematik (Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe) } Vernunfterkenntnis
II. Philosophie im weitesten Sinn }
  A. (Theoretische) Philosophie im engeren Sinn
    𝔄. Formale Philosophie: Logik
    𝔅. Materiale Philosophie (aus Begriffen)
      = Reine Philosophie (aus blosser Vernunft)
      = Metaphysik im weitesten Sinn
        a. Propädeutik (Kritik)
        b. Metaphysik im weiteren Sinn
          = System der reinen Vernunft
            𝔞. Metaphysik der Natur
              (Metaphysik im engeren Sinn)
                α. Transscendental-Philosophie
                  (Ontologie)
                β. Physiologia rationalis
                  α'. Transscendente Physiol.
                    = Metaphysik i. engsten Sinn
                      α''. Kosmologie
                      β''. Theologie
                  β'. Immanente Physiologie
                      α''. Physica rationalis
                      β''. Psychologia „
            𝔟. Metaphysik der Sitten
  B. Praktische Metaphysik des Glaubens
III. Erfahrungserkenntnis =
    ℭ. Materiale Philosophie, nicht aus Begriffen, sondern aus Erfahrung
      = Empirische Philosophie
        a. Empirische Physiologie
        b. Empirische Anthropologie

[Bracket at right, spanning 𝔄. to ℭ.: (Theoretische) Philosophie im weiteren Sinn]

III. Kapitel.
Die immanente Metaphysik.

I. Die Probleme der Deduktion und die Metaphysik der Aussenwelt.

Die Kritik der reinen Vernunft ist schlechthin das tiefste Buch über Erkenntnistheorie genannt worden. Aber gleichzeitig auch das widerspruchsvollste und ungleichartigste. Die Art der Entstehung, die Benutzung verschieden alter Aufzeichnungen, endlich auch gewisse Unausgeglichenheiten in den Gedanken des Verfassers selbst und dann seine ziemlich geringe Sorge um den Leser sind die Ursachen, die das Werk zu einem wahren Labyrinth machen. Daher muss jede Erörterung von Problemen aus der K. r. V., wenn sie es sich nicht zur Aufgabe macht, den ganzen Bau nach der Art eines Architekten in jedem seiner Teile, von allen Seiten und nach den verschiedensten Querschnitten, darzustellen, schematisierenden Charakter besitzen. —

Die hier vorgetragene Auffassung Kants deckt sich weder mit der des Neutransscendentalismus noch mit der von Helmholtz (vgl. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant, Kant-Studien 1904) und F. A. Lange. Ich halte sie beide für einseitig, aber auch beide für von relativer Richtigkeit. Man kommt mit keiner von beiden durch die Kritik hindurch; die Kritik, wie sie vorliegt kann weder unter ausschliesslich transscendentalem Gesichtspunkt noch auch dem psychologisch-metaphysischen (er verwandelt sich leicht fälschlich in den physiologischen) verstanden werden. Nur wenn man die relative Berechtigung beider Auffassungen anerkennt, wird die Kritik durchsichtig.[1])

Den fundamentalen Unterschied zwischen dem vorkantischen und dem kantischen Rationalismus bildet die Thatsache, dass Kant die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik, oder was für ihn dasselbe ist, nach synthetisch-apriorischer Erkenntnis berührt.

Die Frage hätte nun eigentlich zunächst lauten müssen: Ist Metaphysik möglich?

Statt dessen lautet sie aber bekanntlich: Wie ist Metaphysik möglich?

---

[1]) Für das Nächstfolgende vgl. vor allem Vaihinger, Kant-Kommentar I, 384 ff. — Die vorliegende Auffassung wurde übrigens vor Kenntnis der Vaihingerschen gewonnen.

Bedeutet das einen wesentlichen Unterschied? Die Art, wie man sich zu dieser Frage stellt, ist von höchster Bedeutung für die ganze Auffassung des Kritizismus und entscheidend für alles Folgende. Zwei Antworten sind möglich:

Die erste beantwortet die Frage mit Nein. Denn wenn der Nachweis gelinge, wie Metaphysik möglich ist, so sei damit gleichzeitig bewiesen, dass sie möglich ist.

Die zweite Antwort dagegen erklärt: Kant habe auch nicht in dieser indirekten Weise die Möglichkeit der Metaphysik bewiesen, sondern vielmehr unter Voraussetzung dogmatischer Sätze deren Möglichkeit lediglich zu erklären, verständlich zu machen gesucht. Er habe also nur die erkenntnistheoretischen Vorbedingungen seiner Voraussetzung dargelegt.

Die Vertreter der ersten Ansicht würden hierauf erwidern: Zwar habe Kant freilich die Wirklichkeit der Metaphysik anfangs vorausgesetzt und auf dieser problematischen Grundlage die Bedingungen dafür entwickelt. Dann aber habe er das thatsächliche Bestehen dieser letzteren ausdrücklich nachgewiesen und damit auch die Wirklichkeit der Metaphysik selbst als ihre Folge dargetan. Ganz so wie er vielleicht zuerst die absolute Giltigkeit der Mathematik für den Aussenraum voraussetzte, dann die Apriorität desselben als die Bedingung dafür erkannte und schliesslich die Thatsächlichkeit derselben auf anderem Wege feststellte und damit gleichzeitig jene anfänglich nur vorausgesetzte absolute Giltigkeit der Metaphysik nunmehr bewies.

Es spitzt sich hier, wie man sieht, alles auf die Frage zu, ob Kant die Wirklichkeit jener Bedingungen der Metaphysik nachgewiesen hat oder nicht.

Ich bin nun durchaus der Ansicht, dass er sie nicht bewiesen hat. Es fehlt eben gerade die direkte, metaphysische Deduktion der Kategorien. Kant giebt nur die indirekte, transscendentale Deduktion. Was an die Stelle der ersten tritt, füllt die Lücke nicht wirklich aus.[1])

[1]) Die Unterscheidung des metaphysischen und transscendentalen Beweises der Anschauungsformen als direkten und indirekten sehr gut bei Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie S. 10 ff. — Der transscendentale Beweis ist indirekt, da er die Apriorität von Raum und Zeit als notwendige Bedingung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis feststellt. Der metaphysische dagegen beweist diese Apriorität direkt.



Kant ist dabei stehen geblieben, die vorausgesetzte Thatsächlichkeit apriorischer Erkenntnis begreiflich zu machen; er hat dann die so gefundenen Hypothesen dogmatisch als Thatsachen vorgetragen, ohne sie als solche zu beweisen. Es bleibt dabei: Kant hat sich jene Frage „Ist Metaphysik überhaupt möglich?“ weder ernsthaft und kritisch vorgelegt, noch auch sie etwa durch den wirklichen Nachweis der Richtigkeit gewisser, sich als apriorische ausgebende, Sätze mit beantwortet.

Nach dieser Klarlegung des prinzipiellen Standpunktes, der im Folgenden zum Ausdruck gelangt ist, wenden wir uns nun zu dem Problem der Deduktion selbst.

Trotz allen energischen Protestes, den Kant gegen die Unterwertung der Sinnlichkeit in der Erkenntnistheorie richtet, hat er sich doch niemals von der Überschätzung apriorischer Wissenschaft losringen können. Die Erfahrungserkenntnis hat ihr gegenüber in seinen Augen stets eine Stufe tiefer gestanden. „Eigentliche Wissenschaft — heisst es in der Vorrede der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (S. 168) — kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen.“ [1]) Daher gilt es ihm auch von vornherein als selbstverständlich, dass Metaphysik, wenn überhaupt, nur als apriorisch-synthetische Wissenschaft existieren kann. Es liege schon in ihrem Begriffe, dass ihre Quellen nicht empirisch sein könnten (Über d. Fortschr. der Metaph. 40). „Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie sollen nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis apriori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“ (Prol. 40; vgl. 41, 50; K. r. V. 653).

Kant verlangt ja mit dem gesamten Rationalismus von der Metaphysik Notwendigkeit. Eine Metaphysik auf induktiver empi-

---

[1]) Vgl. K. r. V. S. 49 ff. Anm. Daselbst wird die transscendentale Ästhetik im Gegensatz zur Ästhetik in unserem Sinne des Wortes als „wahre Wissenschaft“ bezeichnet, vgl. ferner K. r. V. 19. Los. Bl. G. 13.

rischer Grundlage wäre ihm als ein Unding erschienen. Weil es für Kant selbstverständlich ist, dass Metaphysik apriorische Wissenschaft sein muss, so giebt es für ihn auch keine metaphysischen Hypothesen. „Es sei in dieser Art von Betrachtungen (wie sie die K. r. V. bietet) auf keine Weise erlaubt, zu meinen und alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, sei verbotene Ware, die auch nicht für den geringsten Preis feilstehen dürfe, sondern, sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden müsse" (K. r. V. 7). Dieses völlige Perhorreszieren aller metaphysischen Hypothesen ist so bekannt, dass ich darauf nicht näher einzugehen brauche.

Die Erfolge, die das achtzehnte Jahrhundert mit den Prinzipien der exakten Naturwissenschaft erzielt hatte, schienen ohne weiteres die apodiktische Richtigkeit derselben zu garantieren. Kant stand ganz auf dem Boden dieser Anschauung. Er glaubte, dass in der Mathematik und den Grundsätzen der Physik apriorisch-metaphysische Erkenntnis wenigstens der Sinnenwelt unbedingt vorliege. Er setzte deshalb die Existenz solcher Sätze in seinen Untersuchungen mit einer uns höchst auffälligen, psychologisch aber wohl begreiflichen Selbstverständlichkeit voraus.[1])

Als Kriterium solcher Erkenntnisse wird die strenge Allgemeingültigkeit, mit der sie ausgesprochen werden, geltend gemacht, da dieselbe einem Erfahrungsurteile nicht zukommen könne.[2]) „Was aber die Beschaffenheit derselben (gewisser Sätze), Urteile apriori zu sein, betrifft, so kündigt sich die von selbst durch das Bewusstsein ihrer Notwendigkeit an" (Über d. Fortschr. 113; vgl. 105 und 115). „Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings apriori gültig. . . . . . Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis apriori und

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Kants Beziehungen zur Naturwissenschaft" in „Medizinische Klinik" 1906, No. 7 und 8 (18. und 25. Febr.).

[2]) Denn „Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre und strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), sodass es also heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme." (K. r. V. 648 f.) Erfahrungsgesetze führen daher nach Kants die Geschichte der Naturwissenschaften nicht berücksichtigender Meinung nie ein [dann unrichtiges] „Bewusstsein ihrer Notwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch gewiss)" (Metaph. Anfgr. 168).

gehören auch unzertrennlich zusammen" (K. r. V. 649; vgl. 54 und 651). An den Sätzen von der Erhaltung der Quantität der Materie und der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung sei „die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung apriori klar..." (K.r.V. 653). Kant glaubt deshalb auch durch blosse Berufung auf solche allgemeinsten Sätze den Empirismus widerlegen zu können: „Da aber gleichwohl solchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung apriori die Regel vorschreiben, als z. B. alle Veränderung hat ihre Ursache, ihre strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit und dass sie bei allem dem doch synthetisch sind, nicht bestritten werden kann, so ist der Empirismus, welcher alle diese synthetische Einheit unserer Vorstellungen im Erkenntnisse für blosse Gewohnheitssache ausgiebt, gänzlich unhaltbar" (Preisschrift 115).

Kant nimmt, wie man sieht, — darin noch ganz Rationalist — gar zu schnell die Behauptung der strengen Allgemeingültigkeit eines Urteils mit der Thatsächlichkeit derselben für identisch. Nur gelegentlich taucht in seinem Bewusstsein peripherisch der Gedanke auf, dass er kein Kriterium zur Unterscheidung empirischer und reiner Grundsätze hat. Doch geht solche momentane Besorgnis sofort wieder vorüber.[1]) „Dass man bloss empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich (!) keine Gefahr sein; denn die Notwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten" (K. r. V. 156).

Es ist der rationalistische Zug seines Wesens, der ihm den Verzicht auf gewisse absolut sichere Grundsätze, wie sie der Rationalismus an der Spitze seiner Syllogismen stehen hatte, unmöglich machte. „Denn — so sagt er einmal (K. r. V. 650) — wo sollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann."[2])

Die Behauptung, dass Kant die synthetischen Grundsätze ohne weiteres als unbedingt richtig und gegeben voraussetzt, gilt

---

1) Vgl. dazu auch den Schluss der Vorrede zur K. r. V. S. 11—13.

2) Vgl. damit die klassische Darlegung des entgegengesetzten Standpunktes in Simmels Philosophie des Geldes S. 58—74.

sowohl für die Zeit der Entstehung des Kritizismus, als auch für die kritischen Schriften selbst.

Für die Zeit bis 1781 verweise ich zunächst auf die Reflexionen, besonders No. 925, die sich noch auf dem Standpunkte von 1772 befindet. Ebenso legt die den Manuskripten L_1, H, K_1 zu Grunde liegende Metaphysik-Vorlesung der siebziger Jahre von der Richtigkeit unserer Behauptung Zeugnis ab.[1]) In der Ontologie derselben stellt Kant dogmatisch drei synthetische Grundsätze auf, sodass sich Heinze zu folgendem Urteil genötigt sieht: „Freilich, das, was Kant erklären wollte, woher uns die Erkenntnis solcher Grundsätze komme, hat er nicht erklärt, sondern sie nur als apriori und objektiv hingestellt" (a. a. O. S. 526).

Von den kritischen Schriften sind es vornehmlich die Prolegomena, in denen das Voraussetzen apriorischer Erkenntnis besonders deutlich zu Tage tritt. Dort heisst es: „Es trifft sich aber glücklicherweise, dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse apriori wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft" (S. 51; vgl. S. 57, 74).

Die Existenz allgemeingültiger Erkenntnis wird aber keineswegs überhaupt erst und nicht nur in den Prolegomena vorausgesetzt, sondern sie liegt thatsächlich bereits in der K. r. V. und zwar auch in der ersten Auflage vor. Allerdings behauptet Kant jenes selbst; der Unterschied der Darstellung seines Systems in der K. r. V. und den Prolegomena sei eben der, dass er dort „in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte" (Prol. 50 f.), während die Prolegomena garnicht erst fragen, ob synthetische Sätze apriori möglich seien, sondern nur, wie sie es seien (Prol.52, 74). Gleichwohl trifft dies nicht in voller Strenge zu. Die Zentralfrage lautet in beiden Schriften ganz gleich, nämlich: „Wie sind synthetische Sätze apriori möglich?" Und nur gelegentlich ist die K. r. V. an einzelnen Punkten und besonders in der ersten Auflage nahe daran, aber auch eben nur nahe daran, jene Voraussetzung fallen zu lassen. Charakteristisch dafür sind folgende Worte der Einleitung

---

[1]) Vgl. bes. M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abh. der Kgl. Sächs. Akademie der Wiss. 1894.

(1. Auflage): „Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, dass selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung apriori haben müssen und die vielleicht dazu dienen müssen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn, wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich apriori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt (!), als blosse Erfahrung lehren würde.“

Die zweite Auflage beseitigt die in diesen Worten aufdämmernden Zweifel.

Nachdem sie den Unterschied von reiner und empirischer Erkenntnis dargelegt hat, bringt sie an Stelle der obigen Worte einen selbständigen Abschnitt, der, wie bereits seine Überschrift zeigt, die Existenz synthetisch-apriorischer Urteile nachweisen soll.

Auch die Prolegomena bringen übrigens zwar einen Paragraphen mit der Überschrift „Ist überall Metaphysik möglich?“, aber charakteristischer Weise wird diese Frage gegen Schluss des Paragraphen wieder fallen gelassen: „Es trifft sich . . . glücklicherweise, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse apriori wirklich und gegeben seien“ (S. 51).

Man vergleiche auch den Ausspruch in der Preisschrift über die Fortschritte (S. 104): „Der zweite Fortschritt (in der neuesten Metaphysik) ist: die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: Wie sind synthetische Urteile apriori möglich? Denn dass es deren gebe, beweisen zahlreiche Beispiele der allgemeinen Naturlehre, vornehmlich aber der reinen Mathematik.“

Aus der Voraussetzung der Gültigkeit der synthetischen Grundsätze erklärt sich die tiefe Schwenkung in der Problemstellung, die in Kants Denken erfolgt; dass er, um es noch einmal zu sagen, statt der Frage: Sind synthetische Urteile möglich? die andere stellt: Wie sind sie möglich?

Diese Wendung vollzieht sich für Kant selbst eigentlich unbewusst.[1]) Und daher kommt es zu solchen, zu wenig kritische

[1]) Bezeichnend ist auch in dieser Beziehung, wie es in diesem Punkte zu für Kant höchst erstaunlichen Zirkelbewegungen des Denkens kommt. So besonders K. r. V. 649 f. Nachdem er Mathematik und den Satz der Kausalität als Beispiele absolut richtiger Sätze angeführt hat, fährt er fort:

Leser leicht täuschenden Aussprüchen, in denen Kant behauptet, dass er die objektive Gültigkeit der synthetischen Grundsätze bewiesen habe. Kant glaubte eben in diesem Punkte mehr geleistet zu haben, als thatsächlich der Fall ist. Statt jene Gültigkeit zu beweisen, hat er vielmehr nur, wenn man sie als gegeben voraussetzt, ihre Möglichkeit durch eine metaphysische Konstruktion begreiflich zu machen versucht.

Die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis war auf dem Boden einer realistischen Auffassung nicht verständlich. Sind die Dinge der Erfahrungswelt Dinge an sich, so würden wir sie, behauptet Kant, weder apriori noch aposteriori erkennen können (Prol. 75). Nur die erste Unmöglichkeit (K. r. V. 136) interessiert uns hier. Kant begründet sie mit dem Hinweis darauf, dass die Dinge an sich sich nicht nach unserm Verstande (und unsern Anschauungsformen — hinzugefügt auf Grund von S. 105 der Preisschrift ü. d. Fortschr.) richten. Wollen wir die Dinge erkennen, so müsste sich also der Verstand (und die Anschauung) nach ihnen richten. Dazu aber müssten sie ihm gegeben werden und die Erkenntnis wäre dann keine apriorische mehr (vgl. auch K. r. V. 17).

Denkbar wäre freilich, dass wir gewisse Denkanlagen besässen, die so eingerichtet wären, „dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte“ (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft) (K. r. V. 682). Diese Annahme lehnt Kant ab und zwar wesentlich aus dem Grunde, weil dann „den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört“. Man würde z. B. nicht sagen können, die Wirkung sei mit der Ursache notwendig verbunden, sondern nur, wir wären so eingerichtet,

---

„Ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, dass er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beigesellung, dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloss subjektiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze apriori in unserem Erkenntnis zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst darthun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären: daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann.“

dass wir diese Vorstellungen nicht anders als so verknüpft denken können (K. r. V. 882 f.). — (Es ist dies augenscheinlich ein Irrtum; wenn in der That jenes Präformationssystem existierte, so würden die daraus entspringenden Gedanken eben auch objektive Gültigkeit besitzen. Eine andere Frage wäre natürlich, wie sich das Bestehen eines derartigen Präformationssystems beweisen liesse.)[1])

Um nun die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis zu retten, thut Kant den ungeheuren Schritt, den er selbst mit der Umwälzung des kosmischen Weltbildes durch Kopernikus vergleicht: Er lässt die Gegenstände, wie er sich ausdrückt, sich nach unseren Begriffen richten (K. r. V. 17).

„Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man apriori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen" (K. r. V. 18). Und ebenso soll es auch mit den Begriffen, durch die die Anschauungen erst zu Erkenntnissen werden, bestellt sein. Entweder müssen sie sich nach dem Gegenstande richten, und dann ist die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis undenkbar. Oder umgekehrt. „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben apriori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll" (K. r. V. 17, vgl. 19).

Die kopernikanische Schwenkung ist, wie man sieht, nur die eine Seite des umfassenderen Grundgedankens: Wenn die ganze Welt um uns her nicht Ding an sich ist, sondern nur Erscheinung, Bewusstseinsphänomen, so ist sie abhängig von der Organisation des Subjektes, in dessen Bewusstsein sie erscheint.

---

[1]) Die Vertreter darwinistischer Gedankenweise würden die Möglichkeit und das Zustandekommen eines solchen „Präformationssystems" durch die bekannten als Anpassung zusammenzufassenden Prinzipien erklären. Ein wirklicher Beweis ist es natürlich nicht. Weit schärfer verfährt Simmel, indem er bei Acceptation der Anpassungslehre den Begriff der Wahrheit überhaupt umdeutet: Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie, Archiv für system. Ph. I. (1895).

Durch Erforschung der Struktur dieses Subjektes müsste es daher möglich sein, apriori etwas über die Erscheinungswelt auszumachen. Denn als Bewusstseinserscheinung muss sie ja unter den Bedingungen desselben stehen. Gleichsam wie eine Flüssigkeit in einem Röhrensystem die Form desselben annehmen muss.

Die Form der Welt hängt also ab von der „Naturbeschaffenheit des Subjektes, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist“ (Über d. Fortschr. 106). Dies ist der Grundgedanke der Kantischen Erkenntnistheorie. Seine nähere Ausgestaltung erhält er durch das instinktive Streben des Philosophen, die Gültigkeit der synthetischen Grundsätze zu retten.

Und zwar sind es die Mathematik und der Nachweis deren Gültigkeit in der Dissertation, die das Vorbild liefern. Die Gültigkeit derselben für die Aussenwelt war darin gefunden, dass der Vorstellungsraum, dessen Erkenntnis die Metaphysik ist, auch die Form der Aussenwelt ist, sie überhaupt erst möglich macht, ihre Bedingung ist.

Ganz parallel wird nun von Kant geschlossen: Die Anwendbarkeit der Kategorieen und die Gültigkeit der synthetischen Grundsätze beruht darauf, dass sie gewisse intellektuelle Formungsfunktionen des Subjekts bezeichnen, die es dem Material der rohen Sinnesaffektionen gegenüber in Wirksamkeit treten lässt und zwar nicht bloss gelegentlich, sondern stets, sodass gewisse Formungsarten als Bedingungen der ganzen Erscheinungswelt anzusehen sind.

Das ist das, was Kant die kopernikanische Drehung nannte: er lässt „die Gegenstände sich nach unserem Erkenntnis richten“.

Wie nun der transscendentale Beweis die Apriorität von Raum und Zeit aus der Thatsache der Mathematik darzuthun versuchte, so soll die transscendentale Deduktion der Kategorieen ihre Apriorität und Gültigkeit aus der Thatsache der Physik erweisen.

Das erkenntnistheoretisch-metaphysische Bild der Wirklichkeit, das so entsteht, weist folgende Grundzüge auf:

Das Subjekt wird vom Ding an sich affiziert, und das Resultat dieser Affektionen sind raum- und zeitlose Sinnesempfindungen. Diese Sinnesempfindungen sind aber noch nicht die Erscheinungswelt. Sondern erst muss das Subjekt sie formen. Das geschieht einmal durch die Formen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit; und zweitens durch den Verstand: die Kategorien.

Während wir heute aber geneigt sind, die Trennung von Empfindungsmaterie, Anschauungsform und Kategorien in wesentlichen Punkten als blosses Produkt erkenntnistheoretischer Analyse anzusehen, bedeuten sie für Kant selbständige, an und für sich gleichsam isoliert existierende und nur sich vereinigende Komponenten der Erscheinungswelt.

Rein rezeptiv sind im Grunde nur die — sagen wir kurz — psychischen Empfindungsorgane (die Kant — und besonders auch ältere Ausleger wie Schopenhauer und F. A. Lange — öfters mit den physiologischen verwechselt). Schon die Anschauungsformen können eigentlich nicht mehr als rezeptiv bezeichnet werden, da sie bereits das Empfindungsmaterial bearbeiten. Dieser synthetisch spontane Charakter der Anschauungsformen kommt aber im Kritizismus nicht überall mit gleicher Klarheit zum Ausdruck; die Anschauungsformen gewinnen gar zu oft den Charakter blosser Rezeptivität (K. r. V. 88, 94).

Die obige Auffassung ist aber auch noch nicht ganz richtig, wenigstens giebt sie noch nicht die sozusagen kantischste Formulierung wieder. Diese findet man wohl in den Worten: „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt... enthält mehr, als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in einer anschaulichen Vorstellung, sodass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloss zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung apriori zum Raum und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes" (K. r. V. 678). Danach ist also auch die Einheit der Raumform bereits eine Schöpfung des Verstandes (vgl. 115, 666).

Erst bei den Kategorien entdeckte Kant den Begriff der Synthesis. Hier führte er ihn denn auch ziemlich konsequent durch. In Bezug auf die Anschauungsformen durchbrach er dagegen nicht konsequent das durch die Dissertation gegebene Schema, das Sinnlichkeit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität einander gegenüberstellte und dabei unter Sinnlichkeit nicht bloss die

Empfindungen, sondern auch die Anschauungsformen verstand (vgl. dazu Windelband, Gesch. d. Philos. 2. Auflage S. 439).

Kant kennt eine doppelte Art von Synthesen des Subjekts: bewusste und unbewusste.[1]) Die bewussten Synthesen machen aus dem blossen Wahrnehmungsmaterial wissenschaftliche Erkenntnisse, die unbewussten Synthesen dagegen machen aus der rohen Materie der Empfindungen im Zusammenhang mit den Formen der Anschauung die Wahrnehmungswelt.[2])

Die synthetischen Funktionen, die das vollbringen, sollen in beiden Fällen im Grunde dieselben sein und eben darauf soll die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Erscheinungswelt und die Möglichkeit der Aufstellung synthetischer Grundsätze beruhen (vgl. Vaihingers Kant-Kommentar). Für uns kommen hier nur die unbewussten Synthesen in Betracht.

Die umfassendste und allem anderen zu Grunde liegende Synthesis, die der Verstand vollzieht, ist nach Kant die, dass er die Empfindungen in einem Bewusstsein vereinigt. Ohne diese Funktion würden die Empfindungen gleichsam wie die Psychome der materialistischen Psychologie für sich existieren, ohne zu einem Bewusstsein zu gehören, zusammenhangslos, isoliert und vereinzelt, sie würden nicht meine Empfindungen sein (K. r. V. 659). „Der

---

[1]) So bes. E. v. Hartmann, Kategorienlehre; Geschichte der Metaphysik; Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik.

[2]) Es sei jedoch bemerkt, dass diese Doppelheit von Synthesen sich keineswegs überall nachweisen lässt. Im Gegenteil ringt Kant, und mit ihm die Kantianer — höchst interessant sind dafür vor allem Windelbands Präludien (auch Riehl) — danach, die unbewussten Synthesen zu eliminieren. Und doch gelingt es ihm nicht, denn schon in den Empfindungskomplexen muss er Kategorialsynthesen als vorhanden annehmen. — Damit hängt die höchst beachtenswerte Thatsache zusammen, dass auch der Kritizismus sich nie von dem Begriff der Wahrheit als einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande losmachen kann: Es finden sich bei Kant zwei völlig verschiedene Auffassungen des Wahrheitsbegriffs und damit der Wissenschaft überhaupt (vgl. auch Sentroul, L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote). Man kann sie als die realistische und die immanente bezeichnen. Nirgend ist dieser Gegensatz schöner und klarer zum Ausdruck gebracht worden, als es durch Windelband in seiner Rede „Immanuel Kant" in den Präludien geschehen ist. Die Erfassung dieses Unterschiedes ist von der grössten Bedeutung für das Verständnis der Kantischen Werke, denn gerade hier liegen die grössten Schwierigkeiten der erkenntnistheoretischen Untersuchung und damit auch die Quellen zahlloser Widersprüche und Schwankungen.

Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heisst demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein“ (K. r. V. 660 f.). Kant bezeichnet diese synthetische Funktion als „reine oder ursprüngliche oder transscendentale Apperception“, weil sie „dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andern muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“. „Die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Sebstbewusstsein gehörten“ (K. r. V. 659 f.). Diese „synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendental-Philosophie, heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“

Diese Bedingung muss erfüllt sein, damit überhaupt etwas für mich Objekt werde (K. r. V. 663). „Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfliessen, und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich“ (K. r. V. 127).

Die geniale Analyse Kants — sie ist hier rein psychologisch — geht noch einen Schritt weiter. Er erkennt, dass die blosse Zugehörigkeit zu einem Bewusstsein noch keine tiefere Einheit des Bewusstseinsinhaltes bedeutet, wie an pathologischen Fällen, wo die Vorstellungen nur nach den äusserlichsten Associationen auf einander folgen, sichtbar wird. „Das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut, und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin“ (K. r. V. 660).

Die transscendentale Apperception, die Kant mit dem Verstande überhaupt identifiziert, soll nun die Ursache der Naturgesetzlichkeit im weitesten Sinne sein. Die synthetischen Funktionen, die, wenn der bildliche Ausdruck erlaubt ist, die psychischen Atome zu einem Bewusstsein vereinigen, sind alle gleichsam nur Teilkräfte der transscendentalen Apperception und sie sollen jene Vereinigung nur in der Weise zu Stande bringen können, dass dabei gleichzeitig jenes geordnete Ganze aus ihnen entsteht, das

wir als Erscheinungswelt, als gesetzmässige Natur bezeichnen. „Eben diese transscendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen“ (K. r. V. 121; vgl. 124, 125 und 126). Die ganze Anordnung der Sinnesempfindungen soll also ein Werk unserer selbst sein, und nur ihre Erregung überhaupt ist vom Ding an sich abhängig. „Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts, ursprünglich hineingelegt“ (K. r. V. 134). „Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur“ (K. r. V. 135).

Konsequent durchgeführt, würde diese Theorie behaupten müssen, dass alle Naturgesetze aus uns selbst stammen.[1]). Das ist nun aber bekanntlich nicht Kants Meinung, obgleich er allerdings gelegentlich, wohl ohne sich der Tragweite dieses Ausspruchs voll bewusst zu sein, von den Erscheinungen sagt: „Als blosse Vorstellung . . . stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt“ (K. r. V. 680).

Er glaubt nicht, dass die Gesetze der Natur völlig unser eigenes Werk sind. Sondern nur für die allgemeinsten Naturgesetze behauptet er dies (K. r. V. 68). Die speziellen Gesetze sollen „ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten“ (K. r. V. 135). „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine N a t u r ü b e r h a u p t, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben“ (K. r. V. 681). Da aber die allgemeinsten Naturgesetze apriorischer Natur, Bewusstseinsbedingungen sind, so dürfen die speziellen Gesetze ihnen nicht widersprechen, wenn sie auch daraus „nicht vollständig abgeleitet werden können“ (K. r. V. 136, 681).

Die allgemeinsten Naturgesetze, in die der Verstand die Sinnesaffektionen ordnet, sind die synthetischen Sätze a priori. Dieselben bilden die Metaphysik der Erscheinungswelt.

---

[1]) So auch Paulsen, Kant.



Ihre Methode wäre die Art und Weise, auf die jene Formungsfunktionen des Verstandes festgestellt werden. Kann man nun eine derartige Methode im Kritizismus überhaupt nachweisen? Ich meine: Nein. Die synthetischen Grundsätze werden so wenig wie in den siebziger Jahren, auch in den achtziger Jahren aus dem Wesen des Verstandes abgeleitet, sondern Kant entnimmt sie einfach den Naturwissenschaften. Die Metaphysik-Vorlesung der siebziger Jahre und die Reflexionen zeigen eben, wie er sie nach und nach aus jenen zusammengesucht hat und sie dann mit unzulänglichen Beweisen versieht. Von einer wirklichen Methode der Metaphysik der Erscheinungswelt kann daher nicht gesprochen werden. Das viele Lob, das der transscendentalen Methode gespendet worden ist, ist deshalb nicht begründet. Sie ist nur im stande zu sagen, welches die gegenwärtigen Prinzipien der Naturwissenschaft sind, aber nie und nimmermehr ist sie in der Lage, sie als notwendige Bedingungen eines Bewusstseins überhaupt zu erweisen, wie es ihre eigentliche Absicht ist.

Die synthetischen Grundsätze bilden die eigentliche Metaphysik der Natur. Kant bezeichnet sie als die allgemeine oder transscendentale Metaphysik der Natur, die „ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen“ handelt (Metaph. Anfgsgr., Vor. S. 170).

Daneben kennt Kant aber noch einen besonderen Teil der Metaphysik der Natur. Derselbe „beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, dass ausser dem, was in diesem Begriff liegt, kein anderes empirisches Prinzip ... gebraucht wird, z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie oder eines denkenden Wesens zum Grunde, und sucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände apriori fähig ist“ (Metaph. Anfgsgr., Vor. S. 170). Dieser Art sind die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“.[1]) —

Ich füge an dieser Stelle noch eine Zwischenbemerkung über die transscendentale Apperception ein, weil dieser Begriff ein ganz besonders gutes Beispiel für die Verschiedenartigkeit von

[1]) Vgl. Adickes, Kants Systematik als System bildender Faktor, S. 123 ff.

Fäden bildet, die in der K. r. V. zu einem Ganzen verschlungen sind und erst in den Kantischen Schulen sich klar entwirren und als selbständige Faktoren hervortreten.

Die transscendentale Apperception sollte dadurch, dass sie alles Empfindungsmaterial in einem Bewusstsein vereinigt, gleichzeitig die Ursache der Naturgesetzlichkeit sein.

Nun aber drängt sich eine nicht zu lösende Schwierigkeit auf: die subjektive Wahrnehmungswelt ist nicht völlig identisch mit der Erscheinungswelt der Naturwissenschaft; sie hat subjektiv bedingte Lücken und Fehler.

Die Erscheinungswelt existiert aber nach Kant nur als Bewusstseinserscheinung und deshalb muss er eine neue Unterscheidung vornehmen: nämlich zwischen subjektiver und objektiver Bewusstseinswelt trennen, wenn man so sagen darf.

Das geschieht auf mehrfache Art.

Einmal in der Weise, dass die objektive naturgesetzlich geordnete Erscheinungswelt eine mittlere Existenzweise zwischen Ding an sich und subjektiver Erscheinungswelt annimmt. Die Stellen dieser Art hat besonders Falckenberg in seiner Geschichte der neueren Philosophie hervorgehoben.[1])

Zweitens aber, und das ist eine kritischere Formulierung, wird die objektive Erscheinungswelt zu der Summe der möglichen[2]) allgemeingültigen Wahrnehmungen.[3]) Sie ist das normale störungsfreie aufnehmende menschliche Einzelbewusstsein, nur erhoben über die Schranken der Subjektivität. Der Ausdruck transscendentales „Bewusstsein" bezeichnet hier das seinsollende wissenschaftliche Gesamtbewusstsein.

In diesem Falle entsteht aber die nicht recht lösbare Schwierigkeit, die Abweichungen des subjektiven Weltbildes von dem objektiv-allgemeingültigen zu erklären; darzuthun, weshalb der subjektive Verstandes- und Sinnlichkeitsapparat so fehlerhaft funktioniert. Eigentlich kann er das ja garnicht, denn er sollte doch die Bedingung sein, unter der überhaupt etwas in mein Be-

---

[1]) Vgl. auch Volkelt, Kants Erkenntnistheorie 19—21 und Erfahrung und Denken 177 ff.

[2]) „Alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen, denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben" (K. r. V. 552, vgl. S. 564).

[3]) Vgl. vor allem die Kantrede der Präludien Windelbands, dieser wahrhaft klassischen Vertretung des transscendentalen Standpunkts.



wusstsein gelangen konnte. — Übrigens könnte man auch noch die Frage aufwerfen, weshalb das Subjekt nicht alle ihm überhaupt möglichen Wahrnehmungen hat, sondern nur einen kleinen Teil davon. Wenn das Subjekt vom Ding an sich affiziert wird, so müsste doch eigentlich die ganze Summe der ihm möglichen Empfindungen in ihm auftreten. Vgl. Leibniz' Gedanke der Monade als Spiegel des Universums. — Was bei Leibniz die dunklen Vorstellungen sind, sind bei Kant die möglichen Wahrnehmungen. Versucht der Kritizismus auf jene Frage eine Antwort zu geben, so ist sie stets — physiologisch.

Drittens, und dieser Ausweg hat im Neukantianismus mehrfach Anklang gefunden — wird Kant die transscendentale Apperception gelegentlich zu einem übersubjektiven Bewusstsein. Es ist die Idee des allumfassenden „Gesamtbewusstseins" zu einer metaphysischen Realität gesteigert.[1])

Ehe wir weitergehen, sei noch ein Wort über Kants Erkenntnistheorie im allgemeinen erlaubt. Ich sprach schon oben von einem „erkenntnistheoretisch-metaphysischen Weltbild". Denn es ist eine Metaphysik, die den letzten Unterbau seiner Philosophie bildet. Vor allem ist es auch eine Metaphysik nach seinen eigenen Prinzipien beurteilt.

Die scharfe Kritik, die schon zu Kants Zeit in diesem Sinne gegen das affizierende Ding an sich gerichtet worden ist, hat durch das darüber vergangene Jahrhundert nicht an Recht vorloren.

Ja alles, was von ihm gesagt worden ist, gilt ebenso auch von dem affizierten Ding an sich, das hinter uns selbst steht. (Nebenbei bemerkt: welches in aller Welt ist das Verhältnis desselben zur transscendentalen Apperception, den Anschauungsformen etc.!)

So steht der ganze Kritizismus auf zwei Ecksteinen, von denen wir nach seiner eignen Theorie nichts wissen können, und die er doch überall voraussetzt. Allerdings finden sich mehrfache Versuche, diese Schwierigkeit zu umgehen, aber ihre Vergeblichkeit ist ziemlich offenkundig. Ja auf den einen Punkt hat Kant, soweit ich sehe, überhaupt nie seine Aufmerksamkeit gelenkt, dass er zwei Dinge an sich postuliert, das affizierende und das affizierte. Denn mit der Aufgabe des ersten würde das Ding an sich sich

---

[1]) Vgl. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

einmal innerlich erscheinen, als rein zeitliches Seelenleben, und zweitens äusserlich, als Aussenwelt; die letztere Art sich zu erscheinen wäre also auch nur eine Abart der Selbstaffektion. — Es wäre überhaupt an der Zeit, die Illusion aufzugeben, als wenn das, was man gemeinhin als Erkenntnistheorie bezeichnet, frei von metaphysischen Bestandteilen ist. Und so ist es auch bei Kant. Aller kritischen Einschränkungen, aller ‚Grenzbegriffs'-formulierungen ungeachtet steht doch eine halb ausgesprochene Metaphysik hinter dem Kritizismus.

Schwerer, als der metaphysische Charakter des Kritizismus, wiegt sein dogmatischer.

Auch dem Neukantianismus kann meines Erachtens dieser Vorwurf nicht erspart werden.

Die meisten dieser neukantischen Bestrebungen strömen aus einer Quelle: dem Wunsch, Sätze in Wissenschaft, Sittlichkeit und Ästhetik als allgemeingültig, notwendig, absolut wahr zu erweisen.

Dies Unternehmen ist aber, mindestens mit heutigen Mitteln, und gerade vorzugsweise für naturwissenschaftliche Sätze,[1]) durchaus unausführbar. Die kürzeste Formulierung, auf die man die kritizistischen Behauptungen in Bezug auf die theoretische Wissenschaft (wenigstens für den Standpunkt, der auch die unbewusste Funktion der Kategorieen annimmt[2])) — die Ethik und Ästhetik scheiden hier für uns aus — bringen kann: einige Axiome der mathematischen Naturwissenschaft sind die Bedingungen eines Bewusstseins überhaupt, zeigt aufs evidenteste die Ungeheuerlichkeit des Anspruchs, sie beweisen zu wollen.[3])

Nach den Ergebnissen heutiger Erkenntniskritik müssen wir vielmehr auch jene letzten Axiome, die die Forschung heute während ihrer Arbeit voraussetzt, für nur provisorische Verallgemeinerungen[4])

---

[1]) Für die Werte, für die wir es heute noch weniger zu erwarten geneigt sind, wird sich vielleicht der Zukunft eher ein Weg eröffnen, den Fichte bei der Aufstellung seiner Stufenfolge der Werte (vgl. Raich, Fichte S. 125 ff.) bereits geahnt hat.

[2]) Im Fall, wo sie nicht angenommen wird, fällt natürlich obiger Einwand fort. Die folgenden Argumente behalten aber volle Gültigkeit.

[3]) Die tiefsten und schlagendsten Einwände stehen bei Simmel, Kant, VIII. Vorl.

[4]) Selbst wenn man dem Kritizismus zuzugeben geneigt ist, dass die Kategorieen ganz oder teilweise aus dem Verstande, nicht aus Erfahrungen herrühren, so wäre doch auch dann noch durchaus nicht erwiesen, dass die Natur jenen Sätzen ganz entspricht. Und diese Erkenntnis scheint

aus spezielleren empirischen Feststellungen ansehen. Die exakte Naturwissenschaft trägt denn auch keinen Augenblick Bedenken, die Möglichkeit der Aufgabe jener Axiome in Erwägung zu ziehen, sobald die empirische Forschung sie nahezulegen scheint. So liessen die Radiumstrahlen zunächst Zweifel an der durchgängigen Gültigkeit des Energieprinzips auftauchen; und auch gegen den Satz von der Erhaltung der Substanz werden Bedenken auf Grund von experimentellen Untersuchungen gerichtet.[1])

Niemand kann deshalb mit Bestimmtheit sagen, ob die synthetischen Grundsätze der Transscendentalphilosophie noch in 50 Jahren von der exakten Wissenschaft anerkannt sein werden. Statt der Philosophie durch Anschluss an die Naturforschung zu vollerem Leben zu verhelfen, könnte die neukantische Bewegung deshalb, wenn sie sich noch weiter ausdehnt, vielleicht eher einmal den Spott der exakten Wissenschaft auf sie ziehen, denn im Grunde

---

auch im ganzen Kantianismus wenigstens dunkel vorhanden zu sein, denn immer wieder begegnet man dort Sätzen der Form: Wenn überhaupt Erfahrung möglich sein soll, dann müssen die synthetischen Grundsätze gelten. Jener Vordersatz aber steht eben zur Diskussion und wir behaupten, dass es keinen strengen Beweis für ihn giebt. Seine Annahme stellt die dogmatische grundlegende Voraussetzung des Kritizismus dar. Die Gültigkeit des Humeschen Standpunktes ist übrigens vollkommen unabhängig auch davon, ob die Kategorieen Erfahrungs- (äussere oder auch innere) oder Verstandesbegriffe sind.

[1]) Nachweis bei Kleinpeter, Kant und die naturwissenschaftl. Erk.-Kritik d. Gegenwart, Kantstudien 1903, S. 260.

Hermann Graf Keyserling, Das Gefüge der Welt S. 17, zitiert einen Ausspruch des Physikers Lorentz, der vor allzu festem Vertrauen auf das Gesetz der Erhaltung der Energie warnt: „Wir dürfen in der Wertschätzung dieses Gesetzes auch nicht allzu weit gehen. Die Verschiedenheit der Naturerscheinungen, auch schon auf dem Gebiete der Physik, ist so gross, und der gegenseitige Zusammenhang ist so vielseitig, dass bei weitem nicht alle Beziehungen in diesem einzigen Gesetze, so umfassend es auch sein mag, enthalten sein können“ (Sichtbare und unsichtbare Bewegungen, S. 112). — In durchdringendster Weise ist der oben vertretene Standpunkt auf naturwissenschaftlicher Seite besonders von H. Poincaré in seinen beiden, in diesem Punkt so vorzüglichen Werken Wissenschaft und Hypothese (deutsch von Lindemann) und Der Wert der Wissenschaft (deutsch von Weber) zum Ausdruck gebracht worden. Es ist das um so wertvoller, als Poincaré nicht nur ein exakter Forscher ersten Ranges ist, sondern auch sehr wohl die Grenzen des rein induktiven Verfahrens einsieht. Es bestehen deutliche Beziehungen zu Husserls Standpunkt. Einen längeren Aufsatz über Poincaré werde ich in nächster Zeit den Math.-Naturwissenschaftlichen Blättern zugehen lassen.

stellt sie sich durch die apriorisch-deduktive Dogmatisierung einer Anzahl naturwissenschaftlicher Sätze weiteren Fortschritten in diesen Punkten entgegen. Ganz so wie Hegel, der die Zahl der Planeten apriori, natürlich falsch, deduzierte.

Trotz der Vertiefung, die unser ganzes philosophisches Denken durch den Rückgang auf Kant erfahren hat, muss deshalb doch heute in einem gar zu engen Anschluss an die Transscendentalphilosophie ein durchaus unkritisches, dogmatisches Verfahren erblickt werden. Die fast unendliche Tiefe und Weite des kantischen Geistes darf nicht darüber hinweg täuschen, dass die transscendentale Methode[1]) nicht durchführbar ist.

Statt des „Zurück zu Kant" hat es deshalb zu heissen: „Vorwärts, hinaus über Kant".

II. Die Metaphysik der Seele.

Alles, was wir bisher von der Metaphysik der Natur sagten, bezog sich auf die Aussenwelt. Aber auch die rein seelischen, nur in der Zeit verlaufenden Phänomene sind in Kants Augen ja nicht Dinge an sich, sondern auch nur Erscheinungen. Daher ist auch von ihnen eine Metaphysik als apriorische Wissenschaft im Prinzip möglich. Es ist die rationale Psychologie.

Diese Wissenschaft, die im Kritizismus so ausserordentlich zusammenschrumpfte, hatte zu früherer Zeit einen weit grösseren Besitz. Noch die Metaphysik-Vorlesungen Pölitz' legen Zeugnis davon ab. Dies Dokument zeigt gleichzeitig in höchst eklatanter Weise, dass Kants immanente Metaphysik von vornherein nackter Rationalismus ist. Der Begriff der Metaphysik der Psychologie wird so bestimmt: „Die rationale Psychologie ist die Erkenntnis der Gegenstände des inneren Sinns, sofern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist" (S. 128). In der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele nicht aus der Erfahrung, wie in der empirischen Psychologie, sondern aus Begriffen a priori erkannt. Hier sollen wir untersuchen, wieviel wir von der menschlichen

---

[1]) Zur Kritik vgl. auch Scheler, Die transscendentale und die psychologische Methode und immer noch das ausgezeichnete Werk Laas' Idealismus und Positivismus, sowie Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie in Abh. der philos.-philol. Klasse der Münchener Akademie 1891. Eine Kritik der versuchten Übertragung der transscendentalen Methode auf die Geisteswissenschaften bei Spranger, Die erkenntnisth. und psychol. Grundlagen der Geschichtswissenschaft.

Seele durch die Vernunft erkennen können (S. 196). Und es wird ausdrücklich betont, dass das metaphysische Erkenntnis sei. „Diejenige Erkenntnis, wo wir den Leitfaden der Erfahrung verlassen, ist die metaphysische Erkenntnis der Seele“ (S. 1971, vgl. Refl. 1284).

Wir sind begierig zu hören, wie solche Erkenntnis von der Seele wohl gewonnen werden kann, und erfahren: „Der Begriff der Seele an sich selbst ist ein Erfahrungsbegriff: wir nehmen aber in der rationalen Psychologie nichts mehr aus der Erfahrung als den blossen Begriff der Seele, dass wir eine Seele haben. Das Übrige muss aus der reinen Vernunft erkannt werden“ (S. 196). Weiteren Aufschluss über die Methode der rationalen Psychologie giebt die folgende Stelle: „Wenn wir von der Seele a priori reden, so werden wir von ihr nichts mehr sagen, als sofern wir alles von dem Begriff vom Ich herleiten können, und sofern wir auf dieses Ich die transscendentalen Begriffe anwenden können. Und dieses ist die wahre Philosophie, den Quell der Erkenntnis zu zeigen; denn sonst könnte man nicht wissen, wie ich von der Seele a priori etwas kennen kann, und warum sich nicht mehr transscendentale Begriffe auf sie anwenden lassen. — Wir werden also von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen lässt“ (S. 201, vgl. Heinze a. a. O. 543 und Refl. 1301).

Aus dem Ichbegriffe werden dann auch eine ganze Anzahl Sätze über die Substantialität, die Einfachheit der Seele u. s. w. abgeleitet, lauter Sätze, die die K. r. V. als dogmatische ablehnt.[1]) Über die nähere Methode jener Ableitung lässt sich schwer etwas sagen. Es mischen sich in ihr Bestandteile, die nach Empirie aussehen, mit anderen, deren ursprünglich ebenfalls wenigstens scheinbar empirischer Ursprung durch den langen Begriffsgebrauch verdeckt ist.

Die kritischen Schriften[2]) nehmen im Prinzip denselben Standpunkt ein wie die Vorlesungen, nur ist die Kritik unendlich viel

---

[1]) Diese sachlichen Abweichungen von der K. r. V. machen meiner Meinung nach schon allein die Datierung jener Vorlesung in die Zeit nach 1780 unmöglich. In den späteren Vorlesungenspartien findet sich denn auch eine ebenso stark dogmatische rationale Psychologie nicht vor. Vgl. Heinze a. a. O. S. 573—578, 628—651, 675—697.

[2]) Vgl. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik S. 6—10. — J. B. Meyer, Kants Psychologie, bietet für unsere Frage nichts von Belang.

weiter vorgeschritten. Die metaphysische Psychologie ist nach wie vor Vernunfterkenntnis der Seele aus blossen Begriffen, ohne Hilfe der Erfahrung (Metaph. Anfgsgr., Vor.; K. r. V. 321). Sie stellt fest, „was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann“ (K. r. V. 293). „Ich denke ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll“ (K. r. V. 294). Wir werden sagen, dies Ich, von dem hier die Rede ist, sei bereits aus der Erfahrung gewonnen. Kant sieht diesen Einwand voraus, aber er glaubt ihm entgehen zu können: „Man darf sich nicht daran stossen: dass ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner Selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Prinzipium gegründet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosse Apperception: Ich denke, welche sogar alle transscendentalen Begriffe möglich macht, in welchen es heisst: Ich denke die Substanz, die Ursache etc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist“ (K. r. V. 294). Vergleicht man damit den kleinen, aber für das Verständnis Kants sehr wichtigen Aufsatz „Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?“ so ergiebt sich, dass Kant unter Erfahrung eigentlich überhaupt nur Sinneswahrnehmungen versteht: „Wenn ich mir apriori ein Quadrat denke, so kann ich nicht sagen, dieser Gedanke sei Erfahrung; wohl aber kann dieses gesagt werden, wenn ich eine schon gezeichnete Figur in der Wahrnehmung auffasse und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben vermittelst der Einbildungskraft unter dem Begriff des Quadrats denke. In der Erfahrung und durch dieselbe werde ich vermittelst der Sinne belehrt; allein wenn ich ein Objekt der Sinne mir bloss willkürlich denke, so werde ich von demselben nicht belehrt und hänge bei meiner Vorstellung in nichts vom Objekte ab, sondern bin gänzlich Urheber desselben. Aber auch das Bewusst-

sein, einen solchen Gedanken zu haben, ist keine Erfahrung; eben darum, weil der Gedanke keine Erfahrung, Bewusstsein aber an sich nichts Empirisches ist“ (S. 193). Man wird das nicht sehr überzeugend finden können.

In leisem Widerspruch steht auch dazu K. r. V. S. 639, wo es von der rationalen Physiologie und Psychologie heisst: „Wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt, teils des äusseren, teils des inneren Sinns zu geben. Jenes geschieht durch den blossen Begriff der Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke).“

Wie steht es nun mit der Wissenschaft, die sich aus dem Ichbegriff apriori deduzieren lässt?

Es giebt jetzt keine rationale Psychologie mehr, das ist das Ergebnis der Kritik der Paralogismen. „In dem was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Objekt vorzustellen, oder besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich müsste eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung apriori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntnis von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich dazu noch irgend etwas Anderes in der Anschauung gegegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht. Also fällt die ganze rationale Psychologie, als eine, alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann“ (K. r. V. 322). Es kann also „aus dem Begriff eines denkenden Wesens garnichts apriori synthetisch erkannt werden“ (K. r. V. 321).

Daher ist auch über die Methode der metaphysischen Psychologie nichts weiter zu sagen. — Mit Recht bemerkt Hegeler zu alledem, Kant sei durch sein System zu einer so armen rationalen Psychologie garnicht gezwungen, „nichts würde hindern, eine systematische Zusammenstellung der durch die K. r. V. auf kritischem Wege nach einander gefundenen apriorischen Elemente des Erkennens der rationalen Psychologie zuzuweisen“ (a. a. O. S. 10. Hegeler führt das noch näher aus). — Selbstverständlich liegt es mir gänzlich fern, einer derartigen rationalen Psychologie, mag sie auch noch so „kritisch“ sein, das Wort zu reden. Ich wollte nur dem zustimmen, dass im Rahmen des Kantischen Systems die rationale Psychologie hätte reicher ausfallen können.

III. Metaphysik der Sitten.

Die Metaphysik der Sitten ist von Kant als genaues Gegenstück zur Metaphysik der Natur auf dem Gebiete der Ethik gedacht. Ich sage absichtlich: gedacht, denn die Durchführung dieser seltsamen Absicht kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Es handelt sich um die Einzwengung des Normativen in ein ihm garnicht angemessenes Schema. Ich streife deshalb diese Angelegenheit hier auch nur und verweise für alles übrige auf Adickes, Kants Systematik als System bildender Faktor S. 133 ff.

Wie die Physik die Gesetze dessen bestimmt, was geschieht, bestimmt die Ethik die dessen, was geschehen soll. „Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da ist, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was da sein soll. Diesemnach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich apriori (als notwendig) erkenne, dass etwas sei; der praktische aber, durch den apriori erkannt wird, was geschehen solle“ (K. r. V. 496).

In späterer Zeit stellt Kant die beiden Wissenschaften gern unter den Gesichtspunkten der Natur und der Freiheit gegenüber. „Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs, denn durch beide ist es apriori gesetzgebend. Die Philosophie teilt sich nun auch, diesem gemäss, in die theoretische und praktische“ (K. d. U. S. 11; vgl. überhaupt die ganze Einleitung der K. d. U.). Wie die Naturwissenschaft einen empirischen und einen reinen, lediglich apriorische Prinzipien enthaltenden Teil besitzt, so also auch die

Ethik. Der reine Teil desselben wird von Kant „Metaphysik der Sitten“ genannt. Er untersucht „die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens“, d. h. eines solchen, der „ohne alle empirischen Bestimmungsgründe völlig aus Prinzipien apriori“ bestimmt wird (Grdlg. z. Metaph. d. Sitten S. 7). Metaphysik der Sitten ist reine Moralphilosophie, d. h. solche, „die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert ist“. „Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden.“

Den Titel Metaphysik erhält die Ethik augenscheinlich nur aus dem Grunde, weil sie auch apriorischer Natur ist und von allem Empirischen absieht; vgl. Lose Blätter F. 2: „Was ist Metaphysik? Wissenschaft der Prinzipien ... apriori durch Begriffe ... also muss jede Rechtslehre Metaphysik enthalten.“

Die Metaphysik der Sitten erhält hier also die Bezeichnung „Metaphysik“ auf Grund ihrer Methode.

An anderer Stelle wiederum wird sie ihr wegen ihres Gegenstandes zuteil. So Lose Blätter F. 2: „Was ist Metaphysik? Philosophie des Übersinnlichen, das ist desjenigen, was in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Dahin gehört auch das Recht.“

Wie steht es mit der Möglichkeit einer Metaphysik der Sitten?

Auch hier untersucht Kant diese fundamentale Frage nicht näher, sondern er erklärt einfach: „Denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse . . ; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern apriori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, dass jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der blossen Erfahrung gründet. . ., zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann“ (Grdlg. z. Metaph. d. Sitten S. 5).

Während Kant in der theoretischen Metaphysik aber wenigstens die Frage beantwortet: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?“ thut er in der praktischen Metaphysik nichts dergleichen.

Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten wirft zwar zweimal (39 f. u. 72) die Frage auf, wie die sittlichen Imperative möglich sind, aber sie beantwortet sie nicht, sondern verschiebt schliesslich das Problem auf die K. p. V., die es dann auch nicht löst.

IV. Kapitel.
Die kritische Metaphysik des Transscendenten.

I. Die Unmöglichkeit wirklicher Erkenntnis des Transscendenten.

„Vom Übersinnlichen ist, was das spekulative Vermögen der Vernunft anbetrifft, kein Erkenntnis möglich“ (Noumenorum non datur scientia) (Über d. Fortschr. 117).

„Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand apriori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne“ (K. r. V. 229).

Ungezählte Male hat Kant diese Doktrin in ähnlich lautender Weise ausgesprochen. Sie ist sein bekanntester Satz. Durch ihn eigentlich ist er zum „kritischen Philosophen“ im Bewusstsein der modernen Kultur geworden. Hätte er diese Lehre nicht ausgesprochen, so wäre es wohl sehr fraglich, ob sein Name heute noch in weiteren Kreisen bekannt wäre. Was ihm den grossen Ruhm eingebracht hat, ist seine vernichtende Kritik an aller bestehenden, sich als streng beweisbare Erkenntnis ausgebenden Metaphysik.[1]) Alle bis dahin von ihm geübte Kritik hat er in der K. r. V. wiederholt und in jedem bis dahin noch unerledigt gelassenen Punkte ergänzt, um so unter Aufbietung aller Kraft den Koloss der Schulmetaphysik für immer zu stürzen. Dadurch erst ist die Emanzipation der Philosophie von den Banden der Autorität des Dogmas vollendet worden. Kant ist der Vollender der Aufklärung, dieses grossen Prozesses in der europäischen Kultur, durch den sie die Stagnation des Mittelalters überwand.

---

[1]) Vgl. auch Volkelt, Kants Erkenntstheorie S. 124—128.

Seine Wirkung in dieser Hinsicht kann nicht leicht überschätzt werden. Erst seit ihm ist die scholastische Philosophie innerlich überwunden worden. Die theologischen Probleme dieser Epoche haben aufgehört auch nur noch Probleme zu sein. Sie existieren für das moderne Bewusstsein nicht mehr und keine Macht der Welt ist im stande ihnen diese Bedeutung zurückzugeben, es müsste denn die europäische Wissenschaft neuer Erstarrung verfallen. „Wenn wir über das weite Trümmerfeld der Sekten und Schriften schreiten, welche dies Problem (die Antinomie zwischen der Vorstellung des allmächtigen und allwissenden Gottes und der Vorstellung der Freiheit des Menschen) hervorrief, empfinden wir stärker als sonst, wie ganz abgethan hinter uns die Dogmatik liegt. Denn keine dieser Streitfragen oder Distinktionen bewegt heute noch die Herzen der Menschen. Ihre Zeit ist vergangen. Und das Schweigen des Todes ruht heute auf dem weiten Raum dieser Ruinen.“ Diese Worte Diltheys[1]) gelten, über jenes Einzelproblem hinaus, von der ganzen Scholastik und allen ihren philosophischen Ausläufern, d. h. allen jenen Bewegungen, in denen noch Reste der theologischen Dogmatik wirksam sind.

Das Weltbewusstsein des gegenwärtigen Menschen ist ein vollkommen anderes, als es noch das des achtzehnten Jahrhunderts vielfach gewesen ist. Es weht ein frischerer Wind, die Luft ist weit klarer, voller strömt das Licht uns vom Himmel. Oder um es mit einem kurzen Worte Jakob Burckhardts zu sagen: „Der moderne Geist dringt auf eine Deutung des ganzen hohen Lebensrätsels unabhängig vom Christentum.“[2]) —

Es fragt sich für uns nun, worauf Kant die Unmöglichkeit transscendenter Erkenntnis gründet. Sein ungezählte Male wiederholtes Argument beruht darauf, dass nur Kategorieen und Sinnlichkeit zusammen Erkenntnis zu geben im Stande sind. „Ohne Sinnlichkeit würde mir kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)“ (K. r. V. 77).

---

1) Einl. in d. Geisteswissenschaften 353 f.

2) Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1905, S. 155.



Da nun aber unsere Sinnlichkeit uns nach Kant nur Phänomene und nicht die Dinge an sich selbst offenbart,[1]) so folgt daraus, dass Erkenntnis des Transscendenten überhaupt unmöglich ist: „Da nun alle Erkenntnis, deren der Mensch fähig, sinnlich . . . beide (Raum und Zeit) aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen, so ist unser theoretisches Erkenntnisvermögen überhaupt, ob es gleich Erkenntnis apriori sein mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt und kann . . . über diesen Kreis . . . nie hinaus kommen, um sich theoretisch mit seinen Begriffen zu erweitern“ (Über d. Fortschr. 114). Theoretische Erkenntnis des Transscendenten sei unmöglich „und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anschauung, dadurch ihnen objektive Realität verschafft wird, muss untergelegt werden können, alle unsere Anschauung aber sinnlich ist“ (Über d. Fortschr. 140). Auch die Kategorieen und Grundsätze können ausser dem Felde der Erfahrung nicht gedacht werden, „weil sie nichts thun können, als bloss die logische Form des Urteils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, so fehle es jenen reinen Begriffen ganz und gar an Bedeutung, indem sie durch kein Mittel in concreto können dargestellt werden“ (Prol. 98; 94 u. ö.).

Es ist hier der Ort, mit einigen Bemerkungen auf die Frage der Anwendbarkeit der Kategorieen auf das Transscendente überhaupt einzugehen.

Die Übertragung der Kategorieen auf die Dinge an sich ist von je her eine viel diskutierte gewesen. Im allgemeinen wiegt die Ansicht vor, dass sie unzulässig sei. Es ist aber von so schwerwiegender Seite wie Riehl[2]) das Gegenteil behauptet und Material dafür beigebracht worden, dass Kant jene Übertragung auch im Prinzip für möglich erachtete, sie also nicht gegen eignes Verbot nur zu Unrecht vornahm.

Wie steht es damit?

Wie mir scheint, muss darauf erwidert werden:

Die Anwendung der Kategorieen auf das Transscendente ist, wenn man daran denkt, dass alle Erkenntnis unter den Kategorieen

[1]) Diese Lehre ruht eigentlich nur auf indirekten Beweisen! Sie ermöglicht besonders die Lösung der Antinomien.

[2]) So: Der philosophische Kritizismus I. S. 332.



steht, thatsächlich zulässig, nur müssten wir eben noch die intellektuale Anschauung besitzen, damit aus den leeren Kategorieen volle Erkenntnis werde. Dem widerspricht aber, dass mehr als einmal die intellektuelle Anschauung als eine Art höheren Verstandes erscheint. (Wir erinnern uns dabei der Dissertation von 1770 und ihrer intelligiblen Erkenntnisart.) In solchen Fällen weiss man nicht, was die Kategorieen noch für eine mitwirkende Thätigkeit bei der höheren Erkenntnisform haben sollten. Eine besonders prägnante Stelle ist diese: „Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (direkte) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objekte anschaut“ (Über d. Fortschr. 106). Es hängt also von der Auffassung der intellektualen Anschauung ab, ob die Kategorieen auf die Dinge an sich angewendet werden dürfen oder nicht. Ist die intellektuelle Anschauung nur sozusagen eine Art höheren Sinnes, giebt sie an und für sich nur die Materie zur transscendenten Erkenntnis in Gestalt höherer Empfindungen, so müssen auch zu ihr erst die Kategorieen hinzutreten, damit volle Erkenntnis entsteht.

Giebt aber die intellektuelle Anschauung an sich allein schon volle Erkenntnis, und nicht bloss höhere Sinnesmaterie zu derselben, so sind die Kategorieen offenbar auf die Dinge an sich nicht anwendbar.

Kant selbst hat den Begriff der intellektuellen Anschauung in dem fraglichen Punkte nicht näher deutlich bestimmt, und so kommt es, dass er auch in Bezug auf die Anwendbarkeit der Kategorieen auf die transscendente Welt zu keiner sicheren Klarheit gelangt und sich selbst auf derselben Seite (z. B. K. r. V. 258 o. und u.) widerspricht. Zum Beweise seiner schwankenden Ansichten seien mehrere Stellen angeführt.

1. Die Kategorieen sind auf das Transscendente anwendbar.

Sie bleiben zwar „völlig leer an Inhalt“, aber Kant fügt hinzu: „ob er (ein Begriff) gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen“ (K. r. V. 223 f.). „Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekt überhaupt, nach verschiedenen modis ausgedrückt“ (K. r. V. 230).

„Ich habe die objektive Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduzieren können. Aber eben dieses, dass ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, dass ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objekte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objekte überhaupt (sinnliche oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Kategorieen, und namentlich der der Kausalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntnis des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt . . . gänzlich verwehrt wird, indessen, dass doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntnis bewirken zu können“ (K. p. V. 65 f.).

„Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist causa noumenon in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff“ (K. p. V. 67 f.).

Es „bleibt uns nun eine Art, ihn (den Gegenstand an sich) bloss durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine blosse logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Objekt an sich existiere (Noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist“ (K. r. V. 258 f.).

„Es ist aber wohl zu merken, dass die Kategorieen, oder wie sie sonst heissen, Prädikamente, keine bestimmte Art der Anschauung (wie etwa die uns Menschen allein mögliche) wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sei, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns spezifisch keinen Begriff machen können. Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas apriori urteilen wollen, wenn wir auch nachher finden, dass er überschwenglich sei und ihm keine objektive Realität verschafft werden könne, so dass die Kategorie für sich von den Formen der

Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig ist, sondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjektive betreffen, was apriori vor aller Erkenntnis vorhergeht und synthetische Urteile apriori möglich macht" (Preisschrift 111 f.).

Die Kategorieen „gehören zur Form des Denkens notwendig, dieses mag auf das Sinnliche oder Übersinnliche gerichtet sein" (Über d. Fortschr. 121). Auch K. p. V. 60 f. heisst es, ein reiner Verstandesbegriff könne auf Gegenstände angewandt werden, „sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloss ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objekte überhaupt ist".

2. Die Kategorieen sind auf die Dinge an sich nicht anwendbar. Diese Stellen sind viel seltener als die ersten.

Der Verstand „denkt sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen)" [1]) (K. r. V. 258).

Wir „können keine von unseren Verstandesbegriffen darauf (Noumenon) anwenden" (K. r. V. 258). Prol. 96 heisst es, „dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt".

Gelegentlich taucht in Kant endlich auch der Gedanke auf, dass es wie eine nichtsinnliche Anschauung so vielleicht auch eine andere Art Kategorieen gäbe und dass deshalb schon aus diesem Grunde unsere jetzigen Kategorieen nicht ausserhalb der Erfahrungswelt anwendbar sind.

„Die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloss die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von

---

[1]) Man beachte den offenen Widerspruch der Bezeichnung „Ursache der Erscheinung" zu den darauffolgenden Worten.



der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorieen zwar freilich nicht gelten . . ." (K. r. V. 256) „. . . indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorieen, keine von beiden aber einem aussersinnlichen Gegenstande angemessen ist" (K. r. V. 251).

Wie man sieht, spricht sich Kant in der weit überwiegenden Mehrheit der Stellen dahin aus, dass die Kategorieen auf die Dinge an sich im Prinzip anwendbar sind und ihnen zur Gewinnung wirklicher Erkenntnis nur die freilich ganz unentbehrliche höhere Sinnesmaterie fehle.

Aber daneben bleiben doch auch die wenn auch selteneren Stellen, wo Kant auch diese Art von ‚Anwendbarkeit' leugnet.

Beide Auffassungen behaupten natürlich mehr, als er beweisen kann. Zum strengen Skeptizismus kann sich Kant eben niemals entschliessen — denn thatsächlich darf er ja nur sagen: wir wissen über das Transscendente nichts, weder etwas Positives noch etwas Negatives; wir wissen auch nicht, ob zu seiner Erkenntnis unsere Kategorieen geeignet sind oder ob sie es nicht sind.

II. Die theoretisch notwendigen Ideen.[1])

Den Höhepunkt des Verzichtes auf Metaphysik erreicht Kants Erkenntniskritik in jenen Augenblicken, wo er von dem Ding an sich sagt, dass auch seine Existenz oder Nichtexistenz uns gänzlich verborgen bleibe, oder wo er gar den Begriff des Dinges an sich in eine Art Kategorie aufzulösen beginnt (s. o.).

Indessen geht Kant nur selten soweit. Er behauptet in der Regel mit grosser Sicherheit wie selbstverständlich die Existenz

[1]) Vgl. für dies und das nächste Kapitel: Paulsen, „Kant"; „Kants Verhältnis zur Metaphysik" (S. A. a. d. Kantstudien), und in grösster Kürze alles zusammenfassend: „Kant und die Metaphysik" in den Kantstudien 1903. — Ferner: W. Windelband, Nach hundert Jahren. Kantstudien 1904. S. 5—9 und Volkelt, Kants Erkenntnistheorie.



des Dinges an sich[1]) und leugnet nur die Erkennbarkeit seines Wesens.

Denn wie 1766 bleibt Kant auch in der kritischen Zeit bei der Zerstörung aller Metaphysik als Wissenschaft nicht stehen,[2]) sondern sucht zu einer neuen Form derselben fortzuschreiten, die unter Verzicht auf Erkenntnis des Transscendenten auf andere Weise zu ihm in Beziehung zu treten sucht. Alle früheren Tendenzen dieser Art finden sich in der kritischen Zeit zu einem mächtigen Strom zusammen. Die typisch positivistische Stimmung, die auch jede Glaubens- oder Gefühlsannäherung an das Transscendente ablehnt und deshalb eigentlich ‚irreligiös' ist (Windelband), ist Kant völlig fremd, obwohl er die Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft so scharf betont hat. — Bezeichnend ist schon: das neuerworbene Bewusstsein der prinzipiellen theoretischen Unzugänglichkeit der Dinge an sich erfüllt Kant nicht mit Resignation.[3])

---

[1]) Ausführliches darüber bei Volkelt, Kants Erkenntnistheorie. — Statt vieler Stellen hier nur eine: „Es giebt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können" (K. d. U. 12).

[2]) Er erklärt indes, es sei gegen den Agnostizismus „nichts einzuwenden" (Prol. 162). Aber man fühlt deutlich, dass ihm derselbe durchaus nicht gemäss ist.

[3]) Es ist das ein wenig beachteter Punkt bei Kant. Um dieses Fehlen einer tieferen Gemütswirkung der agnostizistischen Ergebnisse der Kritik deutlich hervorzuheben, seien einige Worte von Hieronymus Lorm (= Heinrich Landesmann) hier wiedergegeben. Man wird daraus auch entnehmen können, wie ernst es Kant mit den trotz der Kritik in seinen Gedanken sich noch erhaltenden metaphysischen Konzeptionen gewesen sein muss. Die Tiefe der Gemütserschütterung bei Lorm durch das Ergebnis der Nichterkennbarkeit der Dinge an sich beruht grade darauf, dass er auch auf den praktischen Glauben in viel weiterem Masse als Kant verzichtet, während umgekehrt seine Anerkennung jene Ergriffenheit bei Kant nicht aufkommen lässt.

„Die Kritik der reinen Vernunft ist die Begründung des wissenschaftlichen Pessimismus" (36). „Aus der Nacht, welche die Erkenntnistheorie dem schreienden Bedürfnis nach Licht, nach Erklärung und Aufklärung der letzten Fragen, unerbittlich, weil ganz objektiv, entgegensetzt, tritt zunächst wie ein Gespenst der kaum fassbare Begriff der Zwecklosigkeit der Welt oder der Unerkennbarkeit ihres Zweckes hervor! Unerkennbar! Was ist der Zweck der Welt, wenn sie dem trachtenden, schauenden Menschenherzen die Wahrheit, die allein der Grund ihrer Existenz sein muss, wenn sie ihm die Dinge an sich für ewig verbirgt? Die subjektive

Sie steht dem, worauf es ihm in der Metaphysik des Transscendenten im letzten Grunde allein ankommt, der Überzeugung von der Realität der drei Ideen, nicht im Wege. Im Gegenteil bezöge sich — so argumentiert jetzt Kant — unser Erkenntnisvermögen auch auf das Transscendente, so würde es durch Erweiterung der Grenzen der Sinnlichkeit „den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen“ und wir könnten „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen, praktischen Gebrauchs unserer Vernunft nicht einmal annehmen“ (K. r. V. S. 25). Während die Kritik im Gegenteil dies Hindernis beseitige und damit dem „schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft freie Bahn schafft“ (K. r. V. S. 22), sodass Metaphysik (das Wort hier also in erkenntnis kritischem Sinne genommen) wenn gleich nicht die Grundfeste der Religion, so doch jederzeit deren Schutzwehr bilden werde.[1]

Indessen der praktische Glaube, auf den wir erst weiter unten des näheren eingehen, ist nicht das einzige metaphysische Element, das sich bei Kant vorfindet. Auch auf rein theoretischem Gebiet begegnen wir solchen.

Es ist dem Irrtum entgegenzutreten, als ob Kant durch die Dialektik die Ideen wirklich wenigstens aus dem theoretischen Teile seines Systems gänzlich gestrichen hätte.

Er behauptet vielmehr von vornherein, dass der Mensch von den Ideen nicht lassen könne, sondern sich, obwohl er das Ding an sich nicht erkennen kann, trotzdem mit Notwendigkeit — nicht nach Belieben etwa — wenigstens bestimmte Gedanken über das Transscendente machen muss. Diese Unterscheidung von Erkennen und notwendigem Denken, die Paulsen geradezu als „Angelpunkt des ganzen kritischen Systems“[2]) bezeichnet, ist für

---

Wirkung der Zwecklosigkeit ist ein Schauder, wie ihn die plötzliche unerwartete Begegnung mit einer Leiche hervorruft.

Bei diesem Gedanken thut sich eines der eleusinischen Geheimnisse auf, welches den wahren Stimmschlüssel zum Pessimismus, zur Verzweiflung an der Welt liefert“ (66). (Aus „Der Grundlose Optimismus. Ein Buch der Betrachtung.“ Wien 1894.)

[1]) Vgl. auch die Reflexionen, so No. 156, 170, 172, 177, 178.

[2]) Paulsen, Kant und die Metaphysik, Kantstudien 1903. S. 112. — Vgl. auch Windelband, Nach hundert Jahren, Kantstudien 1904. S. 9: „Nicht jedes Glauben oder jedes Betrachten hat dies metaphysische Recht; sondern nur das notwendige und allgemeingültige, das vernünftige.

die Beurteilung der ganzen kritischen Metaphysik von grosser Bedeutung.

Ehe wir auf die nähere Natur dieser „Gedanken“ und insbesondere die Frage, wie es mit der Realität ihrer Gegenstände steht, eingehen, fragen wir, welches die Gründe sind, die Kant das Denken der Ideen, soweit sie nicht praktischer Natur sind, unabweisbar zu machen scheinen. Die Antwort lautet: der Trieb nach vollständiger Erkenntnis.

Die Ideen sind „für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz, oder entbehrlich“ (K. d. U. 1 f.).[1]) Es ist „eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren“ (K. d. U. 522).

Dies aber, das alleinberechtigte, aus der Fülle der individuellen und historischen Ansprüche herauszuschälen, bleibt auch bei Kant die Sache der Philosophie; — ja, es ist ihre vornehmste Aufgabe.“

[1]) Anmerkungsweise sei hier aber auf mehrere Stellen hingewiesen, in denen Kant gerade im Gegenteil behauptet, die Ideen seien für die theoretische Erkenntnis ganz ohne Wert. Sie sollen mit dazu beitragen zu zeigen, wie widerspruchsvoll die kritischen Schriften in diesen Dingen sind und dass sich keine verkehrteren Auslegungen denken lassen, als die, welche alles für einheitlich und widerspruchslos ausgeben.

„Mit einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit transscendent und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft“ (K. r. V. 606).

„In Ansehung aller dreien (Ideen) ist bloss das spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering“ (K. r. V. 605).

„Es ist bei dieser Betrachtung im allgemeinen noch merkwürdig, dass die Vernunftidee nicht etwa so wie die Kategorieen, uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu bestimmender Absicht notwendig sind“ (Prol. 114).

„Wenn man frägt: warum uns denn etwas daran gelegen sei überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturerkenntnis und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht, nötig sei“ (K. d. U. 387).

K. p. V. 66 wirft Kant die Frage auf, weshalb wir nicht mit der Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf Erfahrungsgegenstände zufrieden

„Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauche in concreto fehlen und sie mithin keinen anderen Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird" (K. r. V. 280 f.).

Von den für die theoretische Vernunft notwendigen Gedanken giebt es zwei Klassen, solche, die die Vernunft aus sich selbst, durch transscendentalen Gebrauch (K. r. V. S. 285) gewinnt, und solche, zu denen sie sich durch bestimmte Erfahrungsthatsachen getrieben sieht. Kant selbst unterscheidet nicht immer streng zwischen ihnen. Es kommt dadurch stellenweise zu einer nicht geringen Wirrnis, die durch den Umstand noch erhöht wird, dass Kant mehrfach zu keiner Entscheidung gelangt, wie es mit der Realität der Gegenstände der notwendigen Ideen steht. —

Wir wenden uns zunächst zur ersten Klasse. Die hierher gehörenden notwendigen Gedanken sind die „transscendentalen Ideen", d. h. notwendige „Vernunftbegriffe" denen „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (K. r. V. S. 283). Besonders sind hier die als Paralogismen oder Ideal abgelehnten Gedanken zu nennen.

Sie sollen alle dadurch zu stande kommen, dass die Vernunft einen unabweisbaren Trieb in sich spürt, vom Singulären, empirisch Bedingten zum Unbedingten fortzuschreiten. Kant hält sie für Illusionen des Verstandes, die zwar als solche erkannt werden können, aber trotzdem sich weiter dem Verstande als notwendige Gedanken aufdrängen. Er wird nicht müde, diese Notwendigkeit

---

sind, und antwortet: es zeige sich bald, „dass nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sei, welche uns dieses zur Notwendigkeit macht".

In den Vorl. ü. ph. Religionslehre heisst es sogar (S. 127): „Der Begriff von Gott ist kein Naturbegriff und nicht in psychologischer Hinsicht notwendig; denn in der Psychologie und in der Naturerkenntnis muss ich durchaus nicht bei der Wahrnehmung von Schönheit und Harmonie sogleich auf Gott kommen. Es ist die Art der faulen Vernunft" (vgl. S. 6 f.).

der Ideen immer von neuem zu betonen.[1]) Sie wird bei allen hervorgehoben. Besonders interessant und ausführlich geschieht es beim Begriff des transscendentalen Ideals.[2])

Das transscendentale Ideal sei „auf einer natürlichen und nicht bloss willkürlichen Idee“ gegründet (K. r. V. 460). Es lebt der vom vorkritischen Kant erfundene Gottesbeweis (in der Nova Dilucidatio und im Einzig möglichen Beweisgrund) hier von neuem auf: „Ein Gegenstand der Sinne kann nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädikaten der Erscheinung verglichen und durch dieselbe bejahend oder verneinend vorgestellet wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nämlich das Reale gegeben sein muss, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte, dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist, so muss die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung beruhen kann“ (K. r. V. 461. Ebenso: Vorl. ü. philos. Religionslehre 8, 67, 90 f.; Metaph.-Vorl. Pölitz 267, 274 ff.).

Das ens originarium, das zugleich ens realissimum ist, sei „eine notwendige transscendentale Hypothese“ (Vorl. ü. philos. Religionslehre 70). „Dieses ist das Ideal, dessen unsere Vernunft

---

[1]) Interessante auf die angebliche Notwendigkeit sich gründende Kritik der Ideen bei Schulze (Änesidemus) Kritik der theor. Philosophie II, 585—89.

[2]) Über den Abschnitt „Von dem transscendentalen Ideal“ der K. r. V. — vgl. dazu Vorl. ü. Religionsph. S. 19 ff., 34 ff., 51 ff.; Metaph. Vorl. Pölitz S. 276 ff. — sagt Schopenhauer nicht mit Unrecht, dass er „uns mit einemmal in die starre Scholastik des Mittelalters zurückversetzt“ (Reklam-Ausg. I, S. 644). In der That ist es eigentlich unbegreiflich, wie Kant ihn hat schreiben können, wo er doch schon durch die Schrift über die negativen Grössen die seltsame Idee vom Ens realissimum abgethan hatte, indem er zeigte, dass auch die sogenannten negativen Grössen keineswegs blossen Mangel an Positivität bedeuten. Aus der Beibehaltung jener Idee kann man sehen, wie sehr Paulsen Recht hat, wenn er sagt: Kant habe „an der rationalistischen Anschauung vom Wesen des Begriffs im Grunde immer festgehalten“. „Die Begriffe sind ihm fertige Wesenheiten geblieben“ (Kant S. 139 f.). — Vgl. auch die merkwürdigen Ausführungen über das ens realissimum in den ‚Bemerkungen zu L. H. Jacobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden‘ S. 135.

bedarf, um einen höheren Massstab für das Mindervollkommene zu haben" (ebenda 43).

Das ens realissimum ist natürlich mit dem notwendigen Wesen der vierten Antinomie identisch — wie denn Kant überhaupt die Theologie sehr zerstückelt und an den verschiedensten Orten bruchstückweise behandelt hat.

Ausser den in der Dialektik besprochenen Ideen gehört aber auch das Ding an sich zu den notwendigen transsendentalen Gedanken. Wenigstens ist das eine seiner Bedeutungen.[1]) K. r. V. S. 23 heisst es: Zwar sei die Erkenntnis auf die Erscheinungswelt beschränkt, „gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint". „Man kann keine Vorstellungsart als beschränkt in Ansehung eines gewissen Prinzips denken, ohne ihr eine andere entgegen zu stellen, die in Ansehung derselben allgemein ist; d. h. wenn ich ein Erkenntnis dadurch auszeichne, dass es auf die Sinnlichkeit des Subjekts eingeschränkt ist, so muss ich mir ein Erkenntnis des Übersinnlichen im Gegensatz dazu denken und kann nachher untersuchen, ob und wie (theoretischen oder prakt. Gebrauch) ihm Realität verschafft werden kann." „Das Sinnliche als solches allgemein betrachtet zeigt auf ein Übersinnliches hin" (Los. Bl. G. 3).

Aber nicht nur auf transscendentalem Wege, ohne Zugrundelegung bestimmter Erfahrungen entstehen notwendige metaphysische Gedanken. Auch spezielle Erfahrungsthatsachen zwingen der Vernunft solche auf: es sind die physico-theologischen Ideen, wie sie Kant in der K. r. V. und der K. d. U. ausführlich vorträgt. Aus der zweckhaften Ordnung der Welt resultiert die Idee einer transscendenten Intelligenz als der Ursache dieser Zweckhaftigkeit.[2])

Die physico-teleologischen Ideen stehen in engster Berührung, ja verschlingen sich auf das allerintimste mit einer dritten Gattung

[1]) Vgl. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie S. 99 f.

[2]) Auf den Einwurf Humes, woher denn die Zweckmässigkeit in Gottes Verstande komme, geht Kant nirgends recht ein. Am ausführlichsten noch in den Vorl. ü. Rel.-Phil. 113—116, aber auch nur mit dem Resultat, dass wir es nicht wissen; aber immerhin sei eine Intelligenz als Schöpfer verständlicher als eine durch sich selbst teleologisch wirksame Natur.

notwendiger Gedanken, die auf der Basis der Voraussetzung, dass die ganze Wirklichkeit vernünftig eingerichtet sei, entstehen. Hierher gehört z. B. der sogenannte analogische Unsterblichkeitsbeweis.[1]) Bei diesen Ideen ist bereits die Voraussetzung, auf Grund deren sie zu stande kommen, ein notwendiger Gedanke — nicht wie in der Physicotheologie eine empirische Thatsache, denn die Meinung, dass das Weltganze ein nach vernünftigen Zwecken geordnetes System sei, ist nur eine Annahme und keines Beweises fähig. Sie bedarf aber auch in Kants Augen nicht erst eines Beweises, da sie ihm für den Menschen völlig unaufgebbar erscheint.

Die Form, in der Kant die dialektischen Ideen beibehielt, nachdem er ihre Schwächen erkannt hatte, scheint anfangs die der metaphysischen „Hypothese" gewesen zu sein. Dieser gelegentlich

---

[1]) „Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es notwendig zum Grundsatze annehmen muss, dass kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportioniertes, mithin Unzweckmässiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urteilen, müsste der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesen in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloss den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vorteil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, dass das letztere sogar das blosse Bewusstsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bei Ermangelung aller Vorteile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm über alles hochschätzen lehrt und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtuung auf viele Vorteile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen" (K. r. V. 698). Die erste Partie dieses Beweises, die Goethe Eckermann gegenüber so stark hervorhebt, liegt bei Kant erheblich ausführlicher als an obiger Stelle in den Pölitzschen Metaph.-Vorl. (245 ff.) vor. Es ist aber wohl kein Zufall, dass Kant später nicht mehr so sehr darauf einging. Es hängt mit dem immer schärferen Hervortreten der nur moralischen Argumentationsweise zusammen. — Charakteristisch für den Intellektualismus Kants auch in diesem Punkte ist folgendes Wort: „Die Wissenschaften sind der Luxus des Verstandes, die uns den Vorschmack von dem geben, was wir im künftigen Leben sein werden" (ebenda 249). Wie ganz anders und mit weit stärkerer Betonung der Thätigkeit des ganzen Menschen sagt Goethe: „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit, denn, wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag" (Eckermann, Gespräche mit Goethe, Reklam II, S. 39).

auch in den kritischen Schriften noch auftretende, mit den Anschauungen der späteren Zeit nicht verträgliche Ausdruck ist wohl als Überrest eines solchen Stadiums anzusehen, auf das mehrere Stellen aus der Pölitzschen Metaphysik-Vorlesung Licht werfen.[1]) So heisst es dort z. B.: „Was sagen wir aber nun von der absoluten Notwendigkeit des Daseins (Gottes)? Dass wir sie nicht objektiv durch die Vernunft einsehen können, sondern sie nur als eine notwendige Hypothese unserer Vernunft voraussetzen müssen; welches aber in Ansehung unserer Vernunft ebenso angenommen werden muss, als wenn wir es durch die Vernunft eingesehen und objektiv dargethan hätten. Denn was eine notwendige Hypothese des Gebrauchs der Vernunft ist, ohne welche ich meine Vernunft gar nicht gebrauchen kann, das ist in Ansehung unserer ebenso, als wenn wir es durch die Vernunft an sich selbst eingesehen hätten" (282 f.).

In der reifen kritischen Zeit werden dagegen die Ideen prinzipiell als nur regulative Prinzipien hingestellt, — ein Begriff, der uns seit Kant so vertraut ist, dass ich mir eine nähere Erörterung desselben wohl ersparen kann.

„Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloss problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zu Grunde gelegt werden können" (K. r. V. 587 f.).

„Es ist ein grosser Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als Gegenstand schlechthin oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vor-

[1]) Vgl. auch die Reflexionen, so 1574, 1581.



zustellen. . . . Wenn man nun zeigen kann, dass, obgleich die dreierlei transscendentalen Ideen (die psychologische, kosmologische und theologische) direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transscendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, nicht als konstitutiver Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als regulativer Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den blossen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte" (K. r. V. 521 f.).[1])

Sonach scheint alles in Ordnung: Die Ideen sind notwendige regulative Vorstellungen ohne objektive Gültigkeit. Sie haben überhaupt keinen Bezug auf die wirkliche Welt, behaupten von ihr nicht das Mindeste.

Vom radikalsten Standpunkt aus müsste Kant die Ideen als notwendige transscendente Phantasievorstellungen bezeichnen. In der That finden sich Stellen, die dazu auf dem Wege sind.

So heisst es wiederum K. r. V. 521:

„Der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine blosse Idee, d. i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, dass er sich gerade auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Absicht würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der grössten Vernunfteinheit geordnetes Schema, welches nur dazu dient, um die grösste systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten[2]) Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet. Alsdann heisst es z. B.,

---

[1]) Vgl. überhaupt den ganzen Abschnitt „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" (K. r. V. 520 ff.).

[2]) Von mir gesperrt.



die Dinge müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen."

In Wirklichkeit begnügt sich Kant aber oft nicht damit, die Ideen als bloss regulative Prinzipien anzusehen.[1]) Man kann sich im Ganzen dem Eindruck gewiss nicht verschliessen, dass er ihnen auch einen mehr oder weniger hohen Grad von realer Gültigkeit zuschreibt.[2])

So heisst es z. B. (K. r. V. 521):

---

[1]) Die regulativen Prinzipien haben überhaupt keinen rechten Halt in sich. Wie sie aus konstitutiven Lehrsätzen durch kritische Einschränkung hervorgingen, haben sie auch die Tendenz dahin zurückzukehren. In jüngster Zeit hat das Busse in seinem Buch „Geist und Körper, Seele und Leib" an mehreren Autoren für den Parallelismus evident gezeigt. Wider ihren Willen gelangen sie, obwohl sie jenen Standpunkt nur als regulatives Prinzip acceptieren wollen, doch dazu, ihn als konstitutiven zu behandeln. Auch bei Kant ist Entsprechendes nachweisbar. Wie die regulative Teleologie an die Stelle doktrinaler Glaubenssätze rückte, so neigt sie auch dazu, sich wieder in solche zurück zu verwandeln. Die Schlusspartieen der K. d. U. bewegen sich deutlich in dieser Richtung. Ja gelegentlich tritt die Physico-Theologie wieder geradezu als Hypothese auf, wenn auch nicht als Hypothese Gottes, denn sie kann ja seine Moralität nicht erweisen. „Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie in so reichem Masse vorlegt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Dasein dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es bloss die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese sein" (K. d. U. 372).

[2]) Vgl. auch eine Stelle, auf die Riehl (Philos. Kritizismus II, 2 S. 89) gelegentlich hinweist mit den Worten: „Ganz unparteiisch ist übrigens die Entscheidung des Kampfes der Vernunft ums Dasein jener übersinnlichen Wesenheiten nicht gefallen (in der K. r. V.). Obgleich die K. r. V. zum Ergebnisse gelangt, dass Bejahung und Verneinung der Existenz jener Glaubensdinge gleich grundlos ist, lässt sich Kant doch die Äusserung entschlüpfen: so wie die Vernunft zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich sei, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können."

Sollen die Ideen „aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit[1]) haben und nicht bloss leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorstellen, so muss durchaus eine Deduktion derselben möglich sein . . .“ (die Kant unternehmen will).

Die Form der „notwendigen Gedanken“ ist, sobald sie die Gültigkeit blosser regulativer Prinzipien überschreiten, die einer anthropomorphistischen, symbolischen Analogie. Und zwar gilt das sowohl für die theoretisch wie die (als solche erst weiter unten zu besprechenden) praktisch notwendigen Gedanken.

Die symbolische Erkenntnis steht zwischen Erkenntnis und Nichterkenntnis in der Mitte. Sie ist mehr als blosse Phantasie und doch weit weniger als wahres Wissen.

Diese Gestalt der notwendigen Ideen ist daher gleichzeitig, sobald es zur prinzipiellen Erörterung kommt, die häufigste Form desselben, die zwischen andern abweichenden dogmatischeren oder kritisch-radikaleren die Mitte hält.

Worin besteht aber ihr Wesen?

Mehrere Stellen sollen uns darüber die Auskunft geben.

„Einen reinen Begriff des Verstandes als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heisst, ihm objektive Realität verschaffen, und überhaupt, ihn darstellen. . . . Diese Handlung, wenn die objektive Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demselben korrespondierende Anschauung zugeteilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt sind, heisst der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirecte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisierung des Begriffs genannt werden. Das Erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das Zweite ist eine Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch notwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch bloss als ein praktisches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige

---

[1]) S. 524 heisst es dagegen „die Vernunft giebt nicht einmal die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs . . . an die Hand“.



ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Produkte der Natur, wie etwa die organisierten Dinge, Tiere oder Pflanzen, in Verhältnis auf ihre Ursache mir, wie eine Uhr im Verhältnis auf den Menschen als Urheber vorstellig mache, nämlich das Verhältnis der Kausalität überhaupt, als Kategorie, in beiden eben dasselbe, aber das Subjekt dieses Verhältnisses nach seiner inneren Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, · jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.

Auf diese Art kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntnis, aber doch ein Erkenntnis nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken notwendig ist, haben“ (Über d. Fortschr. 120 f.).

„Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie mit dem anderen denken, aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schliessen, d. i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. . . . Eben so dürfen wir wohl die Kausalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Produkte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnisvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewissen Prinzip, zu machen haben) aber wir können daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurteilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schliessen, dass auch dem Wesen, was von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Kausalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme, weil dieses eben den Punkt der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen übertragen werden kann. — Eben darin, dass ich mir die göttliche Kausalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken

soll, liegt das Verbot, ihm diesen nicht in der eigentlichen Bedeutung beizulegen" (K. d. U. 364 ff.).

Dazu fügt noch eine Anmerkung hinzu: „Analogie . . . ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie, ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet), welche den Grund zu ähnlichen Folgen enthalten, stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Tiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, die wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogen der Vernunft und wollen damit zugleich anzeigen, dass der Grund des tierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instinkts, von der Vernunft in der That spezifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau des Bieber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe. — Deswegen kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schliessen, dass der Bieber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluss nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können) mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewusst sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schliessen, dass die Tiere nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind) und, ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Prinzip der Befugnis, so zu schliessen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Tiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, soweit wir sie äusserlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es ist par ratio. Eben so kann ich die Kausalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmässigen Produkte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schliessen; weil hier das Prinzip der Möglichkeit einer solchen Schlussart gerade mangelt, nämlich die paritas rationis, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Kausalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Kausalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt, (der-

gleichen die durch Verstand ist) kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt gemein hat“ (K. d. U. 364 f.).

Endlich ist noch von besonderer Wichtigkeit eine Stelle aus den Prolegomena, an der Kant die symbolische Analogie als eine Art Grenzbegriff zu formulieren sucht, ohne schliesslich doch umhin zu können, zu gestehen, dass auch über das Transscendente damit eine Art Aussage gemacht wird.

„Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendenten Urteile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anschein nach, streitende Gebot, bis zu Begriffen, die ausserhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, dass beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört ebensowohl dem Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vennunft dienen, nämlich, einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, sodass gar nichts mehr als bloss Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen ausserhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urteilen zu wollen.[1])

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloss auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn

---

[1]) Eine verwandte feine Auffassung vom Ding an sich als Ursache unserer Empfindungen findet sich bei Simmel, Kant S. 61, die in ihrem ganzen Zusammenhange nachgeschlagen werden muss. Man kann durchaus zugeben, dass dies wohl jene Auffassung ist, die Kant am ehesten acceptiert hätte. Aber es scheint mir doch, als wenn auch so die Schwierigkeiten nicht aus der Welt zu schaffen sind, denn eben die dort bezeichnete Charakterisierung unserer Empfindungen geschieht doch eben durch bestimmte Aussagen über das Ding an sich und kann nur so geschehen. Es kann eben der eine Faktor des Verhältnisses, unsere Empfindungen in dieser Weise nicht charakterisiert werden, ohne dass damit gleichzeitig die andere Seite — das Ding an sich — es, und im selben Masse, auch würde. — Dieselbe Ansicht spricht Volkelt aus, wo er von der Übertragung der Ideen auf das „Verhältnis“ des Dinges an sich zur Erscheinung handelt (Kants Erkenntnistheorie S. 138 f.).



alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus der in der That nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nicht mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.

Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig" (Prol. 144 ff.).

Fassen wir dies alles mit Kants eigenen Worten zusammen, so ergiebt sich: „Das Symbol einer Idee ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, das ist, dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen" (Ü. d. Fortschritte 121). Die Erkenntnis nach der Analogie bedeutet also keine „unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge", wie man gewöhnlich meint, sondern „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" (vgl. Vorl. ü. Rel.-Phil. 49 f.). D. h. es ist die Gleichheit einer mathematischen Proportion. Wie sich die Uhr zum Uhrmacher, so soll sich der von der Uhr ganz verschiedene Organismus zu Gott verhalten (vgl. Vorl. ü. Rel.-Phil. 149 f., K. d. U. 364). Alle Aussagen über Gottes Intelligenz, Willen etc. sind daher nur Analogien zum menschlichen Wesen, durch die Gott in keiner Weise adäquat erkannt werden kann (vgl. K. d. U. 355 f.).

Bedeutsam aber ist, darauf möchte ich ausdrücklich hinweisen, dass Kant nirgends es ausspricht, dass auch die Anwendung der moralischen Prädikate auf Gott nur symbolisch aufzufassen ist. Mir scheint, das ist kein Zufall. Bekämpft doch Kant auch aufs allerschärfste die Meinung, dass, „was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch im Verhältnis auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unseres besonderes Wohl als das Weltbeste überhaupt, sein mag.“ Von einer solchen Theodizee heisst es sogar: „Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden“ (Ü. das Misslingen aller philos. Versuche in der Theodizee 143). — Hinzu kommt natürlich, dass Kant die sittliche Seite im Menschen geradezu als etwas Intelligibles ansieht.

Der Begriff der symbolischen Erkenntnis, der in Bezug auf Gott zum symbolischen Anthropomorphismus wird, hat aber noch einen weiteren Umfang. Jeder Gebrauch der Kategorieen ausserhalb der Erfahrung muss als solcher bezeichnet werden, so z. B. wenn von der Kausalität der Freiheit gesprochen wird.

Wenn Kant den in der Preisschrift über die Fortschritte S. 121 angedeuteten Gedanken über die symbolische Anwendung der Kategorieen weiter nachgegangen wäre, so hätte sich ihm auch noch eine neue Möglichkeit eröffnet, das Ding an sich zu rechtfertigen: Er hätte die Anwendung der Kategorien darauf als theoretisch-symbolischen Anthropomorphismus im Rahmen seines Systems aufrecht erhalten können.[1])

Es bleibt übrig, nochmals darauf hinzuweisen, dass die Ideen, sobald ihnen eine wenn auch nur unbestimmte objektive Gültigkeit zugeschrieben wird, wiederum den älteren hypothetischen Charakter annehmen, während Kant doch im Prinzip metaphysische Hypothesen streng ausschliessen soll. Wohl ohne es zu bemerken, spricht er wiederholt von „annehmen“ und „Annahmen“. Nicht selten wären die Ideen eigentlich als symbolisch-anthropomorphistische Hypothesen zu bezeichnen. Gelegentlich fällt auch direkt

---

[1]) Vgl. die Verteidigung des Dings an sich in Paulsens Kant (1.Aufl.) S. 154.



das Wort „Hypothese", so z. B. K. r. V. 594 f., wo es heisst: „Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind nichts als reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden."[1])

Die theoretisch notwendigen Ideen bilden zusammen, sobald ihnen irgendwelche objektive Gültigkeit beigelegt wird, das Gebiet des sogenannten doktrinalen Glaubens und stellen so einen Übergang zur Sphäre des praktischen Glaubens dar.

Es muss aber hervorgehoben werden, dass die Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des Glaubens sich deutlich nur in der K. r. V. findet, die den theoretischen übrigens auch ein Analogon vom praktischen Glauben nennt (S. 624), während die späteren Schriften eigentlich nur den praktischen Glauben kennen.

Die Definition des Glaubens ist für den doktrinalen und praktischen Glauben die gleiche, nur der Anlass, die Unterlage desselben sind bei beiden verschiedenartig. Was ist nun der Glaube? Kant bezeichnet ihn als ein subjektiv zureichendes, objektiv aber unzureichendes Fürwahrhalten.[2]) Der Glaube steht zwischen dem Meinen, dessen Fürwahrhalten sowohl subjektiv wie objektiv unzureichend ist, und dem Wissen, das in beiden Beziehungen zureicht.

„Die Bedeutung dieses, vom Meinen und Wissen, als eines auf Beurteilung in theoretischer Absicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck Glauben gelegt werden, worunter nur Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis) verstanden wird, die nur darum notwendig ist, weil eine objektive praktische Regel des Verhaltens als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objektes an sich, zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen" (Ü. d. Festschr. 142).

Trotz der Notwendigkeit, die auch den aus empirischen Erfahrungen entstandenen Ideen zugesprochen wird (z. B. der Phy-

---

[1]) In den Vorles. ü. ph. Religionslehre wird Gott „eine für uns subjektiv notwendige Hypothese" genannt (S. 114).

[2]) K. r. V. 620 ff., Logik 72 ff., „Was heisst, sich im Denken . . ." S. 132. — Das Material über den Glauben findet sich vollständig bei Saenger, Kants Lehre vom Glauben.

sico-Theologie K. r. V. 625), ist das Zutrauen Kants zum doktrinalen Glauben doch nicht ganz schwankungsfrei. So heisst es K. r. V. 625: „Aber der bloss doktrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich: Man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu wiederum immer zurückkehrt.“ Vgl.: „... auch selbst, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch, wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Prinzip auszugleichen, sehr zweifelhaft war“ (K. d. U. 343). Die theoretische Spekulation fände für die drei Ideen „nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit“ (K. p. V. 3). Auch ist die theoretische Notwendigkeit metaphysischer Gedanken nur bedingt: „Man sieht wohl, dass es (das theoretische Bedürfnis) nur bedingt sei, d. h. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die erste Ursache alles zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegenen Zwecke urteilen wollen.“ (Was heisst, sich im Denken orientieren? S. 130.) [Das ist die kritischste Formulierung. Sehr oft aber fehlt diese Einschränkung.][1])

Der entscheidenste Grund ist aber wohl für Kant, dass auf theoretischem Wege Gott nie moralische Attribute zugelegt werden können. Das sagt besonders der Schlussabschnitt der K. d. U. Natürlich spricht es auch sonst Kant oft genug aus.

Übrigens macht Kant selbst aber zwischen dem doktrinalen Glauben und den Hypothesen noch einen Unterschied, der freilich nur in Worten bestehen kann. Nachdem er den physikotheologischen Gottesbegriff als notwendigen doktrinalen Glauben erklärt hat, heisst es: „Wenn ich das bloss theoretische Fürwahrhalten

---

[1]) Es sei erwähnt, dass Kant gelegentlich (Vornehmer Ton in der Philosophie) von einem „theoretischen Glauben“ in dem Sinn des Glaubens an Transscendentes auf Grund von Wahrscheinlichkeitsbeweisen spricht und ihn ablehnt, wie er diese letzten ja stets ablehnt. Saenger (a. a. O. 104 f.) irrt wohl, wenn er diesen Glauben mit dem doktrinalen identifiziert und daraufhin einen Widerspruch gegenüber der K. r. V. konstatiert. Es ist zwar bemerkenswert, dass Kant in ihr jenen theoretischen, doktrinalen Glauben (im gewöhnlichen Sinne) garnicht erwähnt, aber jene von Saenger gerügte Diskrepanz besteht nicht. Die Wahrscheinlichkeitsbeweise für transscendente Dinge lehnt ja auch die K. r. V. ab, nur dass sie den Gegenstand nicht theoretischen Glauben nennt. Der doktrinale Glaube gründet sich auch dort nicht auf Wahrscheinlichkeiten.

hier auch nur Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer andern Welt Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann" (K. r. V. 625). Man lese jedoch die betr. Partie nach und man wird sie nicht anders wie als Hypothesen in symbolisch-analoger Gestalt bezeichnen können.

Kant indes sagt: „Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung,[1]) die mir eine Idee giebt, und den subjektiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält; ob ich gleich nicht im stande bin, in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben" (ebenda). So schwankt er hin und her.

Worauf es mir hier ankam, war festzustellen, dass Kant thatsächlich den Gedanken der regulativen Prinzipien nicht so vollkommen, ich möchte sagen, positivistisch durchgeführt hat, wie manchmal behauptet wird. Er verzichtet eben doch nicht gänzlich auf jede objektive Giltigkeit der Ideen. Dass Kant die Ideen nicht rein regulativ auffasst, geht übrigens auch daraus hervor, dass er metaphysische Gedanken bildet, die gar keine regulative Bedeutung haben. So heisst es K. p. V. 156 f.: „Auch kann man hieraus ersehen: dass, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt frägt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen müsse. . . . Denn, da Weisheit, theoretisch betrachtet, die Erkenntnis des höchsten Guts, auch praktisch, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute bedeutet, so kann man einer höchsten selbständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der bloss auf Gütigkeit gegründet wäre." Dazu stimmt auch ganz die Art, wie er sich ihrer annimmt, wenn jemand sie als falsch erweisen will. Die Gefühlsbewegung, mit der er das thut, ist ebenso charakteristisch für ihn wie die energische Kritik dogmatischer Gegenbehauptungen. Ebenso, dass jene notwendigen Gedanken von ihm ganz besonders in Vorlesungen vorgetragen und ausgesponnen werden, ohne dass dabei die nur regulative Bedeutung in genügender Weise betont wird.

Fassen wir zusammen, so ist zu sagen, dass die Kantische theoretische Philosophie auch zur kritischen Zeit von zwei ent-

[1]) Offenbar unrichtig.

gegengesetzten Tendenzen durchströmt wird. Gewinnt der Intellekt in Kant die Oberhand, so werden die Ideen zu blossen regulativen Phantasievorstellungen ohne irgendwelche objektive Giltigkeit und ohne den Charakter der Hypothese. Erlangt dagegen der metaphysische Trieb die Herrschaft, so wird den Ideen irgendwelche, wenn auch unbestimmte objektive Giltigkeit zugeschrieben, sie werden zu symbolisch anthropomorphistischen Analogie-Erkenntnissen mit der Neigung, zu Hypothesen werden.

Die Zitate, die ich hier mitteilte, können natürlich nur die stärksten Schwankungen sichtbar machen. Wer sich für diese Dinge näher interessiert, den muss ich bitten, die in Betracht kommenden Abschnitte der Methodenlehre der K. r. V. selbst nachzulesen und dabei auf die oben angedeuteten Punkte zu achten.

Erhebt man nun die Frage: welches die „eigentliche" Ansicht Kants sei, so kann darauf nur geantwortet werden: eine von beiden hat Anspruch auf diese Bezeichnung. Der Kampf zwischen beiden ist so andauernd und unentschieden, dass man nicht sagen kann, die eine oder die andere sei nur der Ausdruck einer vorübergehenden Stunde, sondern gerade die Unausgeglichenheit des Wettstreites ist das Charakteristische für die Kantische Philosophie, ein labiles Gleichgewicht, das tief in der Persönlichkeit ihres Urhebers begründet ist.

III. Die praktisch notwendigen Ideen.

Die theoretisch notwendigen Gedanken vermochten Kant, wie wir sahen, nach mehreren Richtungen doch nicht voll zu befriedigen.

Daher sucht er für seine metaphysischen Sätze ein anderes, festeres Fundament. Er glaubt es im praktisch-moralischen Glauben[1]) zu finden.[2]) „Es bleibt auch noch genug übrig, um

[1]) Gute Kritik im Änesidemus S. 426—443.

[2]) Es ist übrigens zu bemerken, dass Kant für die auf den praktischen Glauben gegründeten Doktrin oft die Bezeichnung „Metaphysik" meidet, weil sie ja keine strenge wissenschaftliche Erkenntnis giebt (Prol. 161 wird mit dieser Begründung jene Bezeichnung direkt abgelehnt). „Religion" ist wohl der häufigste Ausdruck dafür. So heisst es z. B. Metaph.-Vorl. Pölitz S. 6 „Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion". (Die gewöhnliche, anders lautende Definition der Religion bei Kant ist mir natürlich nicht unbekannt.) Aber in der Preisschrift ü. d. Fortschr. wird das Stadium des praktischen Glaubens ausdrücklich als dritte und letzte Epoche der Metaphysik bezeichnet (S. 186). — Diese terminologische Frage ist übrigens ziemlich bedeutungslos.

die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen" (K. r. V. 569 f.).[1])

Die Grundlegung des praktischen Glaubens erfolgt nicht ganz gleichmässig. Das unterste Fundament ist eigentlich das Sittengesetz. In dem Ausgehen von dieser Thatsache gewinnt Kant (z. B. K. r. V. 626) die grössere Zuversicht zum praktischen Glauben im Gegensatz zum doktrinalen, dessen Unsicherheit er bemängelte. Im Unterschied zu diesem gehe man beim praktischen Glauben von einem schlechthin verpflichtenden Gebot oder, wie es auch heisst, von einem schlechthin notwendigen Zwecke, nämlich dem des sittlichen Handelns aus, und deren Verwirklichungsbedingungen liessen sich eindeutig unbedingt sicher feststellen.[2]) „Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen: dass sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloss voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Verwickelung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postulieren" (K. r. V. 496). Beim moralischen Glauben „ist es schlechterdings notwendig: dass etwas geschehen muss, nämlich, dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung, nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei: ich weiss auch ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher:

---

[1]) Vgl. K. r. V. 517, 617; K. d. U. 382 f.

[2]) Für die Notwendigkeit der Postulate vgl. auch noch andere weiter unten herangezogene Stellen.

dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein" (K. r. V. 626). Der moralische Beweis beweist „freilich nur das Dasein Gottes in praktischer, doch auch unnachlasslicher Rücksicht" (K. d. U. 382).

„Ich sage demnach: Dass eben sowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, eben so notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei" (K. r. V. 613).

Wir müssen uns „notwendiger Weise durch die Vernunft als zu einer solchen (moralischen) Welt gehörig vorstellen" (K. r. V. 614). — „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" (ebenda). — Das Bedürfnis der praktischen Vernunft ist also im Gegensatz zu dem der theoretischen „unbedingt". Während wir im theoretischen Gebrauch der Vernunft zwar auch Gottes Dasein voraussetzen mussten, wenn wir über die Welt in gewisser Hinsicht urteilen wollten, dies letztere uns aber frei stand zu thun oder zu unterlassen, so ist dies beim praktischen Bedürfnis nicht der Fall. Hier, sagt Kant, „müssen wir urteilen" („Was heisst, sich im Denken orientieren?" 130). Der praktisch-moralische Gebrauch der Vernunft, „in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert", ist „schlechterdings notwendig" (K. r. V. 22 f.; vgl. 697). Die metaphysisch-praktischen Voraussetzungen sind „moralisch notwendig" (Logik 78). „Die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung), beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiss etc. Das heisst: Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, ebensowenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne"

(K. r. V. 626). „Dieses Bedürfnis (Gott und Unsterblichkeit anzunehmen) ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Spekulation, dass man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Spekulation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und Lassens unnachlässlich setzen soll" (K. p. V. 3; vgl. ü. d. Fortschr. 142).

Gott und Unsterblichkeit sind „die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen" (K. p. V. 2). „Einen solchen (weisen Weltregierer), samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen" (K. r. V. 614).

„Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll" (K. r. V. 617 f.).

„Die moralischen Imperative sind ... von eben der Evidenz und Gewissheit als immerhin die mathematischen Sätze sein können ... Demnach ist ein notwendiges praktisches Postulat in Ansehung unserer praktischen Erkenntnisse eben das, was ein Axiom in Ansehung der spekulativen ist" (Vorl. ü. philos. Religionslehre S. 45). Der auf das Fundament der Moral gegründete Glaube sei „ebenso gewiss als eine mathematische Demonstration" [1]) (ebenda S. 30).

---

[1]) Besonders interessant — auch noch in anderen Beziehungen — ist eine Ausführung Kants in den früheren Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen S. 266 f.: „Die Erkenntnis Gottes ist niemals etwas mehr gewesen als eine notwendige Hypothese der theoretischen und praktischen Vernunft . . . Was mir aber eine notwendige Voraussetzung unserer Vernunft ist, das ist eben so, als wenn es notwendig wäre, also sind die subjektiven Gründe der notwendigen Voraussetzung eben so richtig, als die objektiven Gründe der Gewissheit. Eine solche Hypothese, die notwendig ist, wird Glaube genannt. Wenn wir also gleich das Dasein Gottes und der künftigen Welt nicht demonstrieren können, so haben wir doch einen subjektiven Grund, solches anzunehmen: weil es eine notwendige Hypo-

Im Unterschiede zu dieser Begründung des Glaubens auf das Sittengesetz gründet es K. d. U. 378 auf die Freiheit, die sie als Thatsache und Gegenstück zur Natur ansieht[1]) — während sie an vielen anderen Stellen selbst erst ein Glaubenssatz ist.

So wenig wie der doktrinale Glaube gilt Kant auch der praktisch-moralische für einen theoretischen Erkenntnisgewinn. Es fehlt ihm ja die objektiv zureichende Grundlage. „Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnisquell" (Logik 74; vgl. Prol. 55). Es kann auch „durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloss subjektiv, nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird) „(Was heisst, sich im Denken orientieren?" 132; vgl. Refl. 1581). Das „moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sei; sondern dass, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse" (K. d. U. 347).

Trotzdem behält Kant den Namen „Erkenntnis" dafür bei, wenn auch mit dem Zusatz „praktisches Erkenntnis". Ebenso heisst es von den Postulaten, sie erweiterten die Erkenntnis, wenn auch nur in praktischer Hinsicht (K. p. V. 160 ff.). Was bedeutet nun „praktische" Erkenntnis? Im Anhang zur Logik hat Kant die Frage präzise beantwortet: „Ein Erkenntnis wird praktisch genannt, im Gegensatze des theoretischen, aber auch im

---

these der Vernunft ist, und ein solcher, der es leugnet, ad absurdum logicum et practicum geführt wird, wo er seinem Verstand und seiner Willkür widerspricht. Der feste Glaube bloss darum, weil etwas eine notwendige Bedingung ist, ist etwas so sehr sicheres, und so sehr subjektiv gegründetes, dass etwas, was auf objektiven Gründen beruht, nicht besser in der Seele kann befestigt sein als dieses.

Die Festigkeit dieser Voraussetzung ist eben so subjektiv stark als die erste objektive Demonstration der Mathematik, ob sie gleich nicht objektiv eben so stark ist . . . Dieser subjektive Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration" (vgl. S. 292).

[1]) Es ist das natürlich nicht die einzige Stelle, an der die Freiheit als erlebte Thatsache auftritt. Ich behalte mir vor, einmal bei Gelegenheit einer kurzen Darlegung der Entwickelung von Kants Verhältnis zur Freiheit darauf zurückzukommen.

Gegensatze des spekulativen Erkenntnisses. Praktische Erkenntnisse sind nämlich:

1. Imperative und insofern den theoretischen Erkenntnissen entgegengesetzt (Theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht was sein soll, sondern was ist: also kein Handeln, sondern ein Sein zu ihrem Objekt haben) oder sie enthalten

2. die Gründe zu möglichen Imperativen und werden insofern den spekulativen Erkenntnissen entgegengesetzt . . ."

Für uns handelt es sich hier um den Gegensatz praktisch-spekulativ. Spekulative Erkenntnisse sind für Kant solche, „aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten", während praktische solche sind, für die das möglich ist. Sie können gleichwohl theoretisch sein, „wofern aus ihnen nur Imperative können abgeleitet werden." „Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach (in potentia) oder objektiv praktisch" (Logik 95 f.).

Hervorzuheben ist die scharfe Trennung zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis,[1]) die Kant häufig betont.[2])

„Die Bedeutung, die ihm (d. h. einem reinen Verstandesbegriff) die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch" (K. p. V. 61).

Von den Postulaten heisst es: „Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft, bloss subjektiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben so reinen, aber praktischen Vernunft objektiv giltig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der

---

[1]) Vgl. auch die Losen Blätter, so F. 5, F. 11.

[2]) Doch heisst es z. B. K. r. V. 613: „Ich sage demnach: dass eben sowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich desselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat. . . ."



Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird" (K. p. V. 2 f.).

Das Übersinnliche ist „ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird" (K. d. U. 12).

Von der Freiheit heisst es: „Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisieren (in der K. r. V.), d. i. ihn nicht in Erkenntnis eines so handelnden Wesens, auch nur bloss seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus. Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird" (K. p. V. 59 f.; vgl. 67 f.).

Dasselbe gilt von den anderen Ideen. „Aber diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs (d. h. der Kausalität der Freiheit) im Felde des Übersinnlichen giebt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in notwendiger Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere als bloss praktisch-anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluss hat, um dieselbe zu erweitern" (K. p. V. 68 f.).

Die Theorie vom Endzweck wird „nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht stattfinden, und der Idee des Endzwecks auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objektive Realität zusichern können" (Preisschrift 138).

Die moralisch-analogische Gotteserkenntnis ist „möglich" und hat „in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische) alle erforderliche Realität" (K. d. U. 390).

Merkwürdig ist, wie Kant durch die Scheidung von praktischem und theoretischem Gebiet auch die Übertragung der Kategorieen auf das Transscendente für die Postulate rechtfertigt:

„Hier erklärt sich auch allererst das Rätsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorieen in der Spekulation objektive Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objekte der reinen praktischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muss dies notwendig inkonsequent aussehen, solange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, dass gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorieen und Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinnlichen hinausgehe, sondern nur hierdurch gemeint sei, dass ihnen in dieser Beziehung überall ein Objekt zukomme; weil sie entweder in der notwendigen Willensbestimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden sind, so verschwindet jede Inkonsequenz; weil man einen anderen Gebrauch von jenen Begriffen macht, als spekulative Vernunft bedarf“ (K. p. V. 3 f.).

Die scharfe Scheidung zwischen theoretischen und praktischen Sätzen hat ihren oder besser einen Grund in der berechtigten Abneigung Kants gegen die Fülle von Metaphysik, die bei andrer Stellungnahme von neuem über die Erfahrungswissenschaften hereinbrechen musste. Bemerkenswert bleibt sie trotzdem, da sie eigentlich mit dem sonstigen intellektualistischen Optimismus Kants in Widerspruch steht.

Es liesse sich ja sehr wohl verstehen, wenn er angesichts seines allgemeinen teleologischen Optimismus in Bezug auf die Welteinrichtung gesagt hätte: die praktische Erkenntniss habe auch für das theoretische Gebiet Giltigkeit. Wenn es auch nur eine Erweiterung der oben besprochenen symbolischen Analogie-Erkenntnis gewesen wäre.

Es finden sich übrigens auch garnicht so selten Stellen, in denen Kant ein solcher Gedanke vorschwebte. So heisst es K. r. V. 500 f. „Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloss spekulativen Gebrauche zu dieser so grossen Absicht bei weitem nicht zulänglich ist, nämlich zum Dasein eines obersten Wesens zu gelangen; so hat sie doch darin sehr grossen Nutzen, die Erkenntnis desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könnte, zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligiblen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer

Einschränkungen zu reinigen. . . . Denn wenn einmal in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Giltigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der grössten Wichtigkeit, diesen Begriff . . . genau zu bestimmen, und . . . zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen . . . aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen . . . Das höchste Wesen bleibt also für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönet, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so . . ."

Zu vergleichen ist auch K. r. V. 23: „Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche . . . ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Giltigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloss die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen."

Das Bedauerlichste aber ist, dass Kant sich gelegentlich, man muss fast sagen, die Augen zuhält, wenn er die Grenzen beider Gebiete zu vermischen sucht.

Ich kann es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass er gelegentlich noch auf derselben Seite, auf der er die Trennung zwischen theoretischem und praktischem Gebiet statuiert, dieselbe wieder halb verwischt, indem er sagt, es „eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der konsequenten Denkungsart der spekulativen Kritik darin, dass, da diese . . . nicht alles Übersinnliche für Erdichtung . . . zu halten, einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstand der Kategorie der Kausalität,

nämlich der Freiheit, Realität verschafft (obgleich, als praktischen Begriffe, auch nur zum praktischen Gebrauche) also dasjenige, was dort bloss gedacht werden konnte, durch ein Faktum bestätigt" (K. p. V. 4).

Grössere Verwirrung wird sich schwer künstlich herstellen lassen. Zuerst behauptet Kant, dass theoretische und praktische Erkenntnis nichts mit einander zu thun haben, dann spricht er seine Freude darüber aus, dass die zweite einen Begriff der ersten realisiert habe. Aber da er wohl instinktiv fühlt, dass damit doch gesagt ist, dass diese Realisiertheit auch etwas für die theoretische Erkenntnis bedeutet, fügt er schleunigst die Klammer hinzu und dementiert damit wieder, dass ein Anlass zur Freude vorliegt. So ist es aber nicht bloss an dieser Stelle!

Kant bezeichnet denn auch als Postulat[1]) „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (K. p. V. 147). Das praktische Postulat „postuliert die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewissheit der postulierten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts, zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annehmung, mithin bloss notwendige Hypothesis ist. Ich wusste für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden" (K. p. V. 11). „Wenn nun entweder, dass etwas sei, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiss, aber doch nur bedingt ist: so kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin notwendig sein, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Fall wird die Bedingung postuliert (per thesin), im zweiten supponiert (per hypothesin). Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der

---

[1]) Die Begriffe Glauben und Postulat decken sich. Nachweis bei Saenger a. a. O. 52, 72, 108.



Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird" (K. r. V. 496; vgl. 623).

Das etwas unklare, durch Kants Intellektualismus bedingte Verhältnis der spekulativen und praktischen Sätze kommt sehr deutlich in folgendem Ausspruch zum Ausdruck: Die Postulate „sind nicht theoretische [spekulative] Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das spekulative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen[1] [was heisst das?] (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte" (K. p. V. 158).

Indem Kant nun die Postulate psychologisch untersucht, kommt er zu folgendem Ergebnis: Die neue praktische Metaphysik untersucht das Übersinnliche, „nicht nach dem, was es an sich ist . . . sondern nur wie wir es zu denken und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Objekt des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein" (Über die Fortschr. 141).

Oder nach der Seite des Handelns gewandt: durch das Gesetz des kategorischen Imperativs „bekommen Ideen, die für die bloss spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnisgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Rücksicht postulieren darf, gegeben wären" (Ewiger Friede i. d. Phil. 85, vgl. 87).

„Der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit (des Glaubens) ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, als theoretischen betrachtet, mithin keine objektive Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben, denn die ist in Ansehung des Übersinnlichen unmöglich, sondern nur eine subjektiv-, und zwar praktisch-giltige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären" (Ü. die Fortschr. 143).

---

[1]) Wie man sieht, dieselbe Unbestimmtheit wie oben auf dem rein theoretischen Gebiet.



„Die Ideen von Gott und Zukunft bekommen durch moralische Gründe nicht objektiv theoretische, sondern bloss praktische Realität, so zu handeln, als ob eine andere Welt wäre“ (Lose Blätter F. 5).

„Da ihnen (den Ideen), eben darum, weil sie Ideen des Übersinnlichen sind, keine objektive Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.“ Dazu giebt eine Anmerkung folgende Erklärung des Begriffs „Postulat“: „Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen, oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts“ (Ewiger Friede in der Phil. 86 f.).

Diese Definitionen bilden ein Korrelat zu allen den Stellen, in denen es heisst: „Handle so, als wenn die Gegenstände der Ideen Realität besässen!“ Man könnte diese Auffassung des Glaubens als ein praktisch-regulatives Prinzip bezeichnen. Sie ist ein genaues Gegenstück zur theoretisch-regulativen Deutung der transscendentalen und teleologischen Ideen!

Es ist nun darüber gestritten worden, welches Kants Meinung über die Realität der Gegenstände der Ideen sei, ob dieselbe nur blosse, wenn auch notwendige Gedanken sind, oder ob Kant ohne weiteres auch ihre Realität annahm. Vaihinger sagt: „Man kann den tiefsten Unterschied des Kritizismus Kants vom Dogmatismus so formulieren: Kant hat im Gegensatze zum rationalistischen Dogmatismus gelehrt: Was notwendig gedacht werden muss, darf darum doch noch nicht für existierend ausgegeben werden; oder: Notwendigkeit des Gedachtwerdens schliesst nicht Notwendigkeit des Existierens ein“.[1]) Diese Ausführungen sind gewiss sehr fein formuliert und es ist nicht zweifelhaft, dass Kant sich mehrfach bis zu dieser rein theoretischen Objektivität der Beurteilung der notwendigen Ideen erhebt. (s. o.) Aber im allgemeinen hat er an der Existenz der Objekte der Ideen nicht gezweifelt. „Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber,

[1]) Kant ein Metaphysiker? Sigwart-Festschrift S. 145.



unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Giltigkeit und fallen mit den transscendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten" (K. r. V. 386). Man kann geradezu sagen: der praktische Glaube bedeutet einen Glauben an die Realität der Ideen. „Ein solcher Glaube ist das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft" (Ü. die Fortschr. 142).

Die scharfe oben besprochene Trennung zwischen praktischen und theoretischen Gedanken hat hier wohl ihre eigentliche Wurzel. Kant nimmt jene Scheidung vor, weil er so den Ideen volle objektive Realität glaubt zusprechen zu können, ohne sie gleichzeitig aufs theoretische Gebiet übertragen zu müssen.

Ohne jene Annahme der Realität der Ideen wäre es auch ganz unverständlich, dass Kant so energisch für das Recht des Glaubens und noch dazu eines seinem Inhalte nach so genau bestimmten eintreten konnte, wie es der Fall ist. Damit der Glaube in einem Menschen Kraft gewinnt, muss die Überzeugung von der Realität der Ideen in ihm vorhanden sein. In dem Moment, wo er auf den Standpunkt übergeht, dass seine Glaubensvorstellungen blosse Gedanken sind, denen nicht notwendig eine Realität entsprechen muss, verliert sein Glaube alle Kraft und kann sie erst dann wieder gewinnen, wenn jene psychologische Reflexion aus dem Bewusstsein entweicht.

Der psychische Zustand des Glaubens wird also bei Kant weniger durch seinen eigenen psychischen Charakter ausgezeichnet, wie Kant gelegentlich meint: das praktische für wahr halten „stehe dem Grade nach keinem Wissen nach, ob es gleich der Art nach völlig davon unterschieden sei" (Was heisst, sich im Denken orientieren 133) —, sondern vielmehr nur dadurch, dass den Glaubensvorstellungen das Recht versagt wird, in das Gebiet der wissenschaftlichen Gedanken einzudringen, obwohl sie qualitativ von ihnen nicht unterschieden sind.

Aber trotz alledem bedeuten natürlich die praktischen Ideen keine adäquate Erkenntnis des Transscendenten. Doch sind sie wegen ihrer Notwendigkeit in Kants Augen stets mehr als bloss subjektive metaphysische Phantasien; das ist die durchgehende Überzeugung seiner Werke. —

Die Kritik des Kantischen Glaubens trifft zunächst seine Voraussetzungen. Die erste ist die, dass der Mensch sittlich sein will, und die Sittlichkeit überhaupt als Endzweck anerkenne (s. o.). Kant selbst ist diese Voraussetzung nicht verborgen geblieben. K. r. V. 627 heisst es: „Das einzig Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehen wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloss eine Aufgabe für die Spekulation und kann alsdann zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müsste, unterstützt werden.“ Wie löst nun Kant diese Schwierigkeit auf? Er behauptet einfach: „Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn, ob er gleich von dem moralischen durch den Mangel guter Gesinnungen getrennt sein möchte: so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, dass er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte.“

Die andere unbewiesene Voraussetzung der Kantischen Argumentation ist die, dass Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wirklich die vollständigen und einzigen Bedingungen sind, unter denen die Sittengebote Sinn behalten und die Koinzidenz von Tugend und Glück einmal eintreten kann.[1]) Kant sieht auch diese Lücke seiner Deduktion, ohne sich jedoch um sie grosse Sorge zu machen. „Die drei Artikel des moralischen Glaubens: Gott, Freiheit des menschlichen Willens und eine moralische Welt sind die einzigen, wo es uns erlaubt ist, über alle Erfahrung aus der Sinnenwelt uns in Gedanken zu versetzen und bloss in praktischer Hinsicht etwas anzunehmen und zu glauben, wozu wir sonst keine hinreichenden Gründe der Spekulation haben“ (Vorl. ü. phil. Religionslehre 159; vgl. K. d. U. 370.

K. r. V. 626 sagt er sogar einfach: „Ich weiss ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit

---

[1]) In Bezug auf die Zahl der Postulate wie auch diese selbst schwankt Kant übrigens, wenn auch nur in engen Grenzen. Am auffälligsten ist das beim Begriff der Freiheit. Bald ist sie Postulat, bald auch Idee, bald auch wird sie zur praktisch-empirischen Freiheit — wie überhaupt die ganze Behandlung der Freiheit in den Kantischen Schriften von fast unentwirrbaren Widersprüchen durchsetzt ist. Vgl. Saenger, Kants Lehre vom Glauben 62 f., 65, 67; Schweitzer, Kants Religionsphilosophie 80—82, Laas, Kants Stellung in d. Gesch. d. Konflikts zw. Glauben u. Wissen.

der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe." Ebenso heisst es in den Pölitzschen Metaphysik-Vorlesungen S. 290, vgl. auch Lose Blätter F. 5.

Es verlohnt sich nicht der Mühe, diesen Dogmatismus weiterer Kritik zu unterziehen.[1])

Kant selbst ist so durchdrungen von der Richtigkeit seiner Ansicht, dass er sogar behauptet, die subjektive Gültigkeit seiner Ideen bestehe nicht bloss für den Menschen, sondern für alle „Vernunftwesen überhaupt". In Bezug auf den moralischen Gottesbeweis spricht es Kant in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik S. 151 aus. Aber auch von der Freiheit unternimmt er es, „sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Wollen begabter Wesen überhaupt" zu beweisen" (Grdlg. z. Metaph. d. Sitten 76).

Der Hauptmangel von Kants praktischer Metaphysik liegt aber nicht in ihren Voraussetzungen, sondern in der übermässigen Betonung des Intellektuellen: es handelt sich für ihn lediglich darum, notwendige Gedanken zu deduzieren. Das starke metaphysische Erlebnis bedarf überhaupt nicht in diesem Grade einer verstandesmässigen Fundierung, es verlangt nicht danach, ja es stösst sie geradezu als etwas völlig Wesensfremdes von sich ab. Während Kant umgekehrt einen Hauptaccent darauf legt,[2]) dass der Glaube nicht rationell „grundlos" sei. „Auf Thatsachen," sagt er, „muss sich alles Fürwahrhalten gründen." Das in sich ruhende metaphysische Gefühlserlebnis lehnt er direkt ab. Es ist ihm die „bloss gefühlte Überzeugung, bei welcher sich das Subjekt der letzteren und ihrer Unzulänglichkeit bewusst zu sein glaubt, ob es zwar dieselbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Objekt sich nicht deutlich machen kann" (Über die Fortschritte 141).[3]) Aus wieviel tieferen Quellen schöpfte Schleiermacher! Statt bei den intellektuellen Elementen der Religiosität

---

[1]) Sehr interessant ist eine längere Ausführung Wilhelm von Humboldts, die Kronenberg (Kant 287) zitiert.

[2]) Vgl. sein bekanntlich ganz abweisendes Verhältnis zur Mystik. (Den widerspricht nicht der oben S. 6 angeführte Ausspruch Nietzsches.)

[3]) Vgl. zu alledem Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, Ztschr. für Philosophie und Philos. Kritik 1902 und die entsprechenden Partien aus Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften. — Natürlich soll nicht behauptet werden, dass Kants persönliche Überzeugung ohne Gefühlsmomente war (vgl. die Einleitung).

die Analyse einzusetzen, wie Kant es thut, erhebt er vor allem ihren Gefühlsgehalt, den Kern aller metaphysischen Erlebnisse, zum klaren wissenschaftlichen Bewusstsein. Der Tiefe der Analyse seiner zweiten Rede über die Religion gegenüber verblassen Kants Auseinandersetzungen wie die Sterne vor dem lebengebenden Lichte des Tages. Und deshalb glaube ich auch nicht, dass die praktische Metaphysik Kants noch einmal eine grössere Wirksamkeit entfalten wird.

Auch hier drängt es uns über ihn hinaus.

Die konsequente Durchführung der Trennung von Wissen und Glauben, oder wie wir statt des letzteren übermässig intellektualistischen Ausdrucks besser sagen, metaphysischen Erlebnisses ergiebt im Gegensatz zu Kant, dass es keine unbedingt allgemein notwendigen Gedanken in seinem Sinne giebt.

Wir müssen uns deshalb über den engen Standpunkt zu erheben suchen, dass nur eine einzige Weltanschauung die „richtige" sei. Wie es Statuen giebt, die von den verschiedensten Seiten betrachtet werden können, so steht es auch mit der Welt. Ihr Reichthum und ihre Vielgestaltetheit ist so gross, dass der Einzelne nur eine Seite davon sieht, nur von einem Punkte aus sie betrachten kann. Jede metaphysische Daseinsstimmung hat ihr Recht. „Jeder," sagt Schleiermacher, „muss sich bewusst sein, dass die seinige nur ein Teil des Ganzen ist, dass es über dieselben Verhältnisse, die ihn religiös affizieren, Ansichten und Empfindungen giebt, die ebenso fromm sind, und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und dass andern Gestaltungen der Religion Wahrnehmungen und Gefühle angehören, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt." Erst sie alle zusammen sagen uns, was die Welt für uns ist. Wie Goethe einmal den schönen Ausspruch gethan hat: Erst alle Menschen zusammen leben das Menschliche, so schrieb er auch an Jacobi: „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen."[1])

[1]) Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi 1846 (6. I. 1813).

Wie wir heute zu lernen im Begriff sind, dass erst dann der Mensch wahrhaft sittlich ist, wenn er nicht sogenannten allgemeingiltigen Normen gehorcht, sondern dem individuellen Gesetz[1]) in ihm selbst, das nicht notwendig mit dem anderer Individualitäten zusammenzufallen braucht, so werden wir es auch lernen, dass auch die Weltanschauung individuell sein muss.

[1]) Der Ausdruck stammt aus Simmels Kant.

Die vorstehende Arbeit ist der vollständige Abdruck meiner im Januar 1905 bei der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität eingereichten Dissertation.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 3.

Feuerbachs Straftheorie

und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie.

Von

Oskar Döring,
Dr. jur. et phil.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1907.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15).

Inhaltsverzeichnis.

Vorliegende Schrift ist von der hohen juristischen Fakultät der Universität Jena als Dissertation angenommen und genehmigt worden.

I. Einleitung.

1. Feuerbachs Verhältnis zur Philosophie im allgemeinen.

Binding schreibt in seinem Handbuche des Strafrechts S. 7: „Die neueren relativen Theorien über Grund und Zweck der Strafe sind der Philosophie des Naturrechts entsprungen, und die einander ablösenden philosophischen Systeme der grossen deutschen Denker bedeuten eben so viele Perioden deutscher Rechtswissenschaft. Es wäre eine interessante Aufgabe der Dogmengeschichte, das Mass dieser Abhängigkeit aufzuweisen. Hier genügt es, an den Zusammenhang zwischen Kant und Feuerbach .... zu erinnern." In diesen Worten ist das Thema der vorliegenden Abhandlung ausgesprochen. Sie will untersuchen, in welchem Umfange und nach welcher Richtung hin Kantische Anschauungen in die Feuerbachsche Straftheorie eingegangen sind. Dass eine Beeinflussung durch den grossen Königsberger stattgefunden hat, lässt schon vor aller kritischer Untersuchung ein Blick auf Feuerbachs Entwicklungsgang vermuten, wie er sich so klar in den von seinem Sohne Ludwig gesammelten Briefen spiegelt.

In Jena hat der junge Anselm von 1792 an zu den Füssen des Kantianers Reinhold gesessen, hat seine 4 ersten Universitätsjahre fast ausschliesslich dem Studium der kritischen Philosophie gewidmet und auf ihren Resultaten in seinen Erstlingsschriften seine naturrechtlichen Überzeugungen aufgebaut. Geschichte und Philosophie waren die Gegenstände seiner inneren Neigung, und nur die bittere Not zwang ihn, an ihrer Stelle das Studium der Rechtswissenschaft zu betreiben. Noch im Jahre 1820 schreibt der damals in ganz Europa bewunderte Kriminalist an seinen Sohn: „Die Jurisprudenz war mir von meiner frühesten Jugend an in der Seele zuwider, und auch jetzt noch bin ich von ihr als Wissenschaft nicht angezogen. Auf Geschichte und besonders Philosophie war ausschliesslich meine Liebe gerichtet; meine ganze Universitätszeit (gewiss 4 Jahre) war allein diesen Lieblingen, die meine ganze

Seele erfüllten, gewidmet, ich dachte nichts als sie, glaubte nicht leben zu können ohne sie, ich hatte schon den philosophischen Doktorgrad genommen, um als Lehrer der Philosophie aufzutreten. Aber siehe, da wurde ich mit Deiner Mutter bekannt; ich kam in den Fall, mich ihr verpflichtet zu erkennen; es galt, ein Fach zu ergreifen, das schneller als die Philosophie Amt und Einnahme bringe; da wandte ich mich zur abstossenden Jurisprudenz."

1796 begann er seine juristischen Studien, 1797 vollendete er als ihre erste Frucht seinen Antihobbes, eine, wie später gezeigt werden wird, wesentlich auf Kantischen Anschauungen aufgebaute staatsrechtliche Schrift, und gab in ihr zum ersten Male seine Straftheorie. Fest gefügt, streng in sich geschlossen, wuchs sie aus dem Boden seiner bisherigen Überzeugungen hervor, sodass sich wohl auch ohne nähere Prüfung einem jeden die Vermutung aufdrängt, sie müsse genährt worden sein von den Säften Kantischer Philosophie. Und ebenso nahe liegt die Annahme, dass auch seine speziellen juristischen Studien für die Entwicklung seiner Straftheorie von Einfluss gewesen sind, zwei Präsumptionen, die sich im Gange der Abhandlung als wahr und berechtigt erweisen werden.

Von den zeitgenössischen nicht kritischen Philosophen hat Feuerbach wenig gehalten und ist wohl kaum von ihren Systemen beeinflusst worden. In einer kleinen Schrift vom Jahre 1810 „Blick auf die deutsche Rechtswissenschaft" schildert er die verderbliche Wirkung der Nachkantischen Philosophie, „die nicht Freundin, sondern Gebieterin der Rechtswissenschaft" sein wolle, unter dem Namen einer Vernunftherrschaft die Anarchie der Vernunft proklamiere und unter dem Scheine ewiger Wissenschaft dem echt wissenschaftlichen Geiste den Tod drohe. Gegen Fichte hat er fast leidenschaftliche Abneigung; Schelling fordert seinen mitleidigen Spott heraus (cf. die Briefe vom 18. Januar 1802 an seinen Vater und vom Oktober 1805 an Jakobi). Ausser Kant sind es in der Hauptsache nur Leibniz und Locke, deren Werke er eifrig studierte, und deren Philosophie ihm hohe Achtung einflösste. So schreibt er am 30. Januar 1799 (also in der Zeit der Entstehung seines grundlegenden straftheoretischen Werkes: „Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des peinlichen Rechts") an seinen Vater: „Ich bin übrigens ein geschworener Feind von Fichte als einem unmoralischen Menschen und von seiner Philosophie als der abscheulichsten Ausgeburt des Aberwitzes, die die

Vernunft verkrüppelt und die Einfälle einer gährenden Phantasie für Philosopheme verkauft. Als Phantasiephilosophie hat sie allerdings etwas Gefälliges und Anziehendes, aber nicht für den, den der Kantische Geist genährt hat, und der es weiss, dass mit leeren Begriffen spielen noch nicht philosophieren heisst. Wenn Du Musse hast, so nehme die Leibnize, Locke und Kante zur Hand. Hier weht ein unsterblicher, echt philosophischer Geist." Zur Entwicklung seiner Straftheorie hat freilich Leibniz kaum etwas beigetragen. Von ihm, den er in seiner Schrift „Über die Philosophie und Empirie in ihrem Verhältnisse zur positiven Rechtswissenschaft" aus dem Jahre 1804 den „erhabensten Genius, welchen Deutschland hervorgebracht", nennt, übernimmt er vielmehr seine positiven metaphysischen Anschauungen, deren sein künstlerisch veranlagter Geist dringend bedurfte, und die namentlich in seiner optimistischen Geschichtsauffassung zu Tage treten (cf. die zahlreichen Briefe an Elise von der Recke). Da hingegen wird uns der Einfluss Lockes bei der näheren Betrachtung der Anschauung Feuerbachs über die menschliche Willensfreiheit begegnen, die in seiner Straftheorie eine bedeutsame Rolle spielt.

Wenn es übrigens scheint, als habe Feuerbach in seinen späteren Jahren sein Verhältnis zu Kant geändert („ich ging in den Ketten der Kantischen Philosophie" im Briefe vom 18. Januar 1820 an Elise von der Recke), so sind alle einschlagenden Stellen nur auf die schon erwähnte Thatsache zu beziehen, dass er sich später (unter Beibehaltung der kritischen Methode) über Kant hinaus eine positive (Leibnizische) Weltanschauung gebildet hat, die aber auf die Gestaltung seiner Straftheorie in keiner Weise influierte. Dazu kommt noch die bei seiner Veranlagung („Ehrgeiz und Ruhmbegierde machen einen hervorstechenden Zug in meinem Charakter aus" 16. April 1795) nur zu leicht verständliche Tendenz, den tiefgreifenden Einfluss Kants auf seine wissenschaftlichen Überzeugungen nicht unumwunden eingestehen zu wollen. So schreibt er schon 1796 in der Vorrede zu seiner „Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte": „Niemand kann den Königsbergischen Weisen inniger verehren, niemand mit tieferer Dankbarkeit die Verdienste erkennen, die sich dieser grosse Denker um Philosophie und Menschheit, um Welt und Nachwelt erworben hat, als ich. Aber so gross auch die Hochachtung gegen diesen Philosophen ist, so

vermochte sie doch niemalen so viel über mich, nur mit seinen Augen zu sehen, mich an der Krücke einer fremden Vernunft ängstlich hin und her zu bewegen und durch den Schwur auf des Meisters Worte auf alle Selbständigkeit Verzicht zu thun." Inwieweit diese Behauptung gerechtfertigt ist, wird sich aus der Abhandlung ergeben.

Zum Schlusse soll in der Einleitung noch darauf hingewiesen werden, dass sich die so stark entwickelte philosophische Neigung Feuerbachs aufs glücklichste mit einer eben so unbedingten Respektierung des im Rechtsgebiete positiv Gegebenen verband. „Die Philosophie ist die Magd, die der Jurisprudenz mit ihrer Fackel leuchtet", das ist sein Standpunkt, der sich mit zahlreichen Stellen belegen lässt. Die Gesetze sind zwar aus der Philosophie als ihrer Quelle hervorgegangen, und insofern ist die Philosophie für den Gesetzgeber von materieller Bedeutung. Für den Juristen aber kann sie nur von formellem Gebrauche sein, indem sie scharfe Präcision und lichtvolle Klarheit der rechtlichen Begriffe, inneren Zusammenhang der Rechtssätze und systematischen Zusammenhang der Rechtslehren vermittelt (cf. „Über Philosophie und Empirie"). Von diesem Standpunkte hat sich Feuerbach nur bei Aufstellung seiner Imputationslehre entfernt, die ihm einen materiellen Gebrauch der Philosophie zu bedingen schien, wie wir im Laufe der Abhandlung noch sehen werden.

2. Methode der Abhandlung.

Ehe nun auf die spezielle Darstellung eingegangen wird, soll noch mit einigen Worten über die Methode der vorliegenden Abhandlungen gesprochen werden. Sie ergiebt sich auf Grund der Erwägung, dass bei Feuerbach als einem durchaus philosophisch veranlagten Kopfe eine spezielle Lehre sich nicht isoliert auf dem Felde seiner allgemeinen Anschauungen erheben kann, dass vielmehr seine Straftheorie mit festen Wurzeln in dem Boden seiner rechtsphilosophischen Überzeugungen haften muss. Es ist also unsere Pflicht, vor der Betrachtung seiner Lehre von der Strafe uns mit seiner Rechtsphilosophie vertraut zu machen. Und da wir ja Feuerbachs Abhängigkeit von Kant ermitteln möchten, so müssen wir auch dessen rechtsphilosophische Anschauungen vor seiner Straftheorie näher untersuchen. Vorliegende Abhandlung wird also zweckmässig in drei Teile gegliedert werden, von denen uns die beiden ersten mit Kants bez. Feuerbachs Rechtsphilosophie im all-

gemeinen und ihrer Straftheorie im besonderen vertraut machen, der dritte schliesslich auf dem Wege der Vergleichung beider Anschauungen die Abhängigkeit der Feuerbachschen Straftheorie feststellt.

II. Kants Lehre.

1. Kants Rechtsphilosophie im allgemeinen.

Um Kants rechtsphilosophische Überzeugungen kennen und verstehen zu lernen, muss man sich ausser an die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) und die ethischen Schriften „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (1784) und „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) namentlich an die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ in der „Metaphysik der Sitten“ von 1797 halten. Da aber dieses Werk schon dem hohen Greisenalter des Königsbergischen Weisen angehört und namentlich im Staatsrechte deutliche Spuren abnehmender Geisteskraft aufweist, so ist es ratsam, seine darin enthaltenen staatsrechtlichen Anschauungen auch in der Schrift von 1793 nachzulesen „Über den Gemeinspruch: „das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, deren zweiter Teil „Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (gegen Hobbes)“ handelt. Ausserdem ist von Nutzen die Lektüre der Aufsätze: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) und „Zum ewigen Frieden“ (1795). Für unsere Darstellung können natürlich nur diejenigen rechtsphilosophischen Überzeugungen Kants in Betracht kommen, die mit seiner und mit Feuerbachs Straftheorie in irgend welchem Zusammenhange stehen.

Während die theoretische Vernunft dem wirklichen Reiche der Natur ihre Gesetze vorschreibt und auf diese Weise Erkenntnis ermöglicht, ist die praktische Vernunft die Gesetzgeberin über das mögliche Reich der Zwecke, das durch das menschliche Handeln verwirklicht werden und in der Moralität als dem höchsten Zwecke gipfeln soll. Wäre der Mensch ein rein geistiges Wesen, so müsste für ihn mit der blossen Thatsache der Existenz solcher praktischer Gesetze auch der Zwang ihrer Befolgung verbunden sein. Da der Mensch aber auch der Welt der Erscheinungen angehört und sich bei seinem Handeln für ihre Einflüsse nur zu empfänglich erweist,

so muss die praktische Vernunft zu uns durch Imperative, d. h. Sollvorschriften, sprechen, die, wenn sie bedingungslos gelten, kategorische Imperative heissen.

Die Thatsache nun, dass wir solche kategorische Imperative in uns tragen, beweist die Realität der menschlichen Willensfreiheit, die sich in der Kritik der theoretischen Vernunft nur als widerspruchslos denkbar darthun liess. Das Ziel der praktischen Vernunft ist nun darauf gerichtet, den Menschen in einen dem Vermögen seiner Willensfreiheit entsprechenden Zustand zu bringen (cf. Kr. d. U. S. 13 „Der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen"). Da der Mensch ein Wesen von zwiefacher Natur ist, da er als Ding an sich der Verstandeswelt und als Erscheinung zugleich der Sinnenwelt angehört, so muss seine Freiheit auch von zwiefachem Gebrauche sein: Als Noumenon macht der Mensch von ihr einen inneren Gebrauch, indem er seine Gesinnung den Freiheitsgesetzen entsprechend erzieht, indem er also der Natur seiner Vernunft entsprechend seinem Willen selber die Gesetze vorschreibt. Als Phänomenon dagegen, das als Glied einer bürgerlichen Gesellschaft äusseren Gesetzen unterworfen ist, kommt ihm äussere Freiheit zu, d. h. „Die Befugnis, keinen äusseren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Zustimmung habe geben können" (Zum ewigen Frieden S. 160), woraus dann die Pflicht erwächst, solche anerkannte äussere Gesetze durch die That streng zu befolgen. Daraus ergiebt sich, dass das Ziel der allgemeinen praktischen Vernunft ein doppeltes sein muss: Als spez. moralisch (ethisch) gesetzgebende Vernunft erstrebt sie die Möglichkeit uneingeschränkten inneren Gebrauches der Freiheit des Menschen, d. h. erstrebt sie höchste Moralität. Als juridisch-gesetzgebende Vernunft zielt sie ab auf die Möglichkeit uneingeschränkten äusseren Gebrauchs der Freiheit, d. h. auf die Legalität, oder was schliesslich auf dasselbe hinauskommt, auf den besten Staat. Das oberste Prinzip (der kategorische Imperativ) der ethischen Vernunft heisst: Handle so, dass du die Maxime deiner Handlung als allgemeines Gesetz wollen kannst. Gut oder moralisch ist also eine Handlung nur, wenn die Pflicht zugleich Triebfeder zur Handlung war. Das letzte Prinzig der juridisch-gesetzgebenden Vernunft heisst: Handle äusserlich so, dass deine Handlung mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Bei ihr wird also von der Triebfeder zur Handlung abstrahiert.

Daraus ergiebt sich der grundlegende Unterschied zwischen Moral im besonderen und Recht. Die Gesetze der ersteren wenden sich an die Gesinnung des Menschen, stellen ihr einen bestimmten Zweck als Pflicht vor, entstammen also einer inneren Gesetzgebung. Die Gesetze des letzteren verlangen ausschliesslich eine äussere Handlung und setzen eine äussere Gesetzgebung voraus. Zur Erfüllung von Tugendpflichten im Gegensatz zu Rechtspflichten kann niemand gezwungen werden. Das Recht dagegen ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden. Dabei hat das Recht mit der Moral nur das eine gemeinsam, dass es gleich ihr aus der als Pflicht vorgestellten Forderung der allgemeinen praktischen Vernunft entspringt, die Verwirklichung eines dem Vermögen der menschlichen Freiheit entsprechenden Zustandes herbeizuführen, und dass es in dieser Forderung das Regulativ für seine Gesetzgebung findet. Diesen Standpunkt hat Kant in seiner Rechtslehre trotz vielfacher Unklarheiten deutlich zum Ausdruck gebracht, und wenn er sich an vereinzelten Stellen wieder eine Vermengung von Moral und Recht zu schulden kommen lässt, so muss dies eben auf den Einfluss seines hohen Alters zurückgeführt werden, der ihn das Wort Moral in verschiedener Bedeutung gebrauchen lässt, das eine Mal in weitester Bedeutung als Pflichtenlehre (Rechts- und Tugendpflicht), das andere Mal in engster Bedeutung als Tugendlehre (nur Tugendpflichten). Auf jeden Fall ist man zu der Behauptung berechtigt, dass Kant das Gebiet des Rechts scharf von dem der Moral-Tugendlehre getrennt habe (cf. auch S. 243 „Das Prinzip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre gründet sich darauf, dass der Begriff der Freiheit, der beiden gemeinsam ist, die Einteilung in die Pflichten der äusseren und inneren Freiheit notwendig macht").

Die Kantische Definition des Rechts lautet entsprechend den obigen Ausführungen: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann." Das allgemeine Prinzip des Rechts muss demnach heissen: „Eine Handlung ist recht, die mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann." Da nun die Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen, also mit dem Prinzip des Rechts, zusammenstimmt, so ist das Recht „mit der Befugnis zu zwingen verbunden". Deshalb sagt Kant: „Das strikte Jus (d. h.

das Recht in enger Bedeutung) kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden, durchgängigen, wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden."

Die Möglichkeit eines solchen wechselseitigen Zwanges und dadurch die Sicherung der äusseren Freiheit jedermanns ist nun im Naturzustande des Menschen ausgeschlossen, da ja in ihm jeder Einzelne seine Freiheit ohne Rücksicht auf die Freiheit der andern zu gebrauchen strebt. Deshalb ist „das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, die Errichtung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft" (Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit), in welcher „Freiheit unter äusseren Gesetzen in grösstmöglichem Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird". Also ist in letzter Hinsicht in der Vernunftforderung eines Zustandes wechselseitiger Freiheit aller der Grund und in der Verwirklichung eines solchen von der Vernunft geforderten Zustandes der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft gelegen. („Die Idee der Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urteilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig.") Diesen erstrebten Zustand sehen wir nun in der Staatenbildung (wenn auch noch nicht in seiner Vollkommenheit) verwirklicht, ohne freilich über den Vorgang des geschichtlichen Zustandekommens der ersten bürgerlichen Gesellschaft unterrichtet zu sein. Dafür aber giebt uns die praktische Vernunft eine Idee zur Beurteilung aller öffentlichen Verfassung, nämlich die Idee eines ursprünglichen Vertrags, durch den sich die einzelnen Subjekte zur bürgerlichen Gesellschaft, d. h. zu einer „Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen", zusammengeschlossen haben. Wir dürfen nicht behaupten, dass der Staat wirklich durch Vertrag entstanden sei, sondern sollen seine Verfassung so beurteilen, als ob er durch Vertrag entstanden wäre. Daraus ergiebt sich als allgemeines Prinzip für die kritische Betrachtung jeder öffentlichen Gesetzgebung der Satz: „Was ein Volk über sich selbst nicht beschliessen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen." Denn er soll ja durch sein öffentliches Recht das allgemeine private Recht nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr vor Beeinträchtigung sichern und schützen. Und das Volk wiederum kann nur das über sich beschliessen, was mit dem Grundsatze des Rechts übereinstimmt,

was nämlich mit der wechselseitigen Freiheit aller zusammen besteht. Der Gesetzgeber findet also das Regulativ seiner Legislation in diesem von der juristisch gesetzgebenden Vernunft unmittelbar gegebenen Prinzip.

Aus demselben spriessen nun als apriorische Ideen, auf denen ein vernunftgemässer Staat errichtet sein muss, die Ideen erstens: der Freiheit jeden Gliedes als Menschen, zweitens: der Gleichheit desselben mit jedem anderen als Unterthan und drittens: der Selbständigkeit jeden Gliedes als Bürgers. Eine auf diesen Prinzipien gegründete Verfassung nennt Kant eine republikanische. Für sie ergiebt sich mit Notwendigkeit die Forderung einer Trennung der drei Staatsgewalten: 1. der Herrschgewalt (Gesetzgebungsgewalt), die nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommt, 2. der vollziehenden Gewalt, die von dem Staatsregenten ausgeübt wird, und 3. der rechtsprechenden Gewalt, die in den Händen der vom Volke gewählten Richter liegt. „Der Regent steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe dem Suverän (Gesetzgeber) verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen, denn das wäre ein Akt der ausübenden Gewalt.“ Dagegen giebt es wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staates, auch wenn es der Vernunftforderung entgegen durch eine physische Person vertreten wird, keinen rechtmässigen Widerstand seitens des Volkes, denn sonst stünde ja der Volkswille über dem in dem Gesetzgeber repräsentierten allgemeinen Willen, was doch ein Widerspruch sein würde. Eine Revolution ist also unter keiner Bedingung erlaubt. Wo die Staatsverfassung der Verbesserung bedürftig ist, da muss letztere durch eine vom Suverän selbst ausgeführte Reform bewirkt werden. Das ist in engem Umrisse die Grundlage, auf der sich Kants Lehre von der Strafe aufbaut.

2. Kants Straftheorie.

Eine eigentliche Straftheorie hat Kant nur einmal gegeben, nämlich in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre 1797, und es würde wohl kaum in seinem Sinne sein, wollte man mit Binding (Grundriss) aus der gelegentlichen Berührung des Begriffs der Strafe in seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 45) eine ganze Theorie herauslesen. An dieser Stelle nämlich kommt es ja Kant lediglich darauf an, unter anderem auch an dem Begriffe der Strafe nachzuweisen, dass das Prinzip der Glückselig-

keit keinen wahren sittlichen Grundsatz abgeben könne. Da wir nämlich in unserer praktischen Vernunft die Idee vorfinden, dass jede Übertretung eines sittlichen Gesetzes mit ihrer Strafwürdigkeit verbunden sei und nach dem Prinzipe der Gerechtigkeit auch wirklich mit der Strafe verbunden sein soll, da ferner, wie Kant als allgemein anerkannt voraussetzt, die Strafe ein physisches Übel, also eine Einbusse an Glückseligkeit, darstellt, so ergiebt sich hieraus ein Widerstreit zwischen der uns unmittelbar und unabweisbar von der praktischen Vernunft gegebenen Idee der Strafwürdigkeit jeder sittlichen Übertretung und dem empirisch aufgegriffenen Prinzip der Glückseligkeit, der also zugleich eine Ablehnung des letzteren bedeutet. Denn dass etwa der Bestrafende durch die Bestrafung für den Verbrecher eine gütige Absicht verwirklichen, dass er also für dessen Glückseligkeit Sorge tragen wolle, widerspricht dem Begriffe der Strafe, dessen Wesen ja die Gerechtigkeit ausmacht, die unbedingt verlangt, dass das Los jedes Menschen seinem Verhalten angemessen sei. Damit ist im wesentlichen jene Stelle in der Kritik der praktischen Vernunft erschöpft. Kant hat es eben hier nur auf die Widerlegung des Eudämonismus, nicht aber auf die Darstellung einer Straftheorie abgesehen. Daraus erklärt sich auch, dass er es in dieser gelegentlichen Ausführung nicht für nötig erachtet, den Begriff des Rechts im Gegensatz zur Moral (wie er es später thut) einzuführen, sodass man den Eindruck gewinnen könnte, als habe er um 1788 das Rechtsgesetz noch dem Sittengesetze gleichgesetzt. Bei genauerer Betrachtung aber sieht man diesen Unterschied schon aus dem Satze hervorschimmern: „Also (dieses Also soll keine „unvermittelte“ Schlussfolgerung einleiten, wie Binding meint, sondern soll das Vorhergegangene noch einmal zusammenfassen) ist Strafe ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moralisch Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müsste.“ Damit wird doch offenbar der später durchgeführte Unterschied zwischen der natürlichen und der richterlichen Strafe angedeutet, welch letztere auf Grund einer nach den Prinzipien der praktischen (juridischen) Vernunft aufgestellten äusseren Gesetzgebung verhängt wird. Das Wort Moral wird eben im obigen Satze in der erweiterten Bedeutung einer Lehre von den Rechts- und Tugendpflichten gebraucht. Entsprechend lässt sich der Vorwurf Bindings, dass Kant über Qualität und Quantität der Strafe „kein Wort“ aussage, durch die nochmalige

Behauptung abweisen, dass Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft eine Straftheorie überhaupt nicht habe geben wollen. Wir werden uns also ausschliesslich an die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ in seiner „Metaphysik der Sitten“ halten müssen.

Der Staat ist die Vereinigung einer Mehrheit von Menschen unter öffentlichen Gesetzen, durch welche die von der praktischen Vernunft geforderte wechselseitige Freiheit aller ermöglicht werden soll. Wer nun gegen diese öffentlichen Gesetze verstösst, die Freiheit anderer also gesetzwidrig beeinträchtigt, handelt in letzter Hinsicht auch gegen ein Gebot der praktischen Vernunft. Da nun jede Übertretung einer Vernunftvorschrift für uns unmittelbar mit der Idee ihrer Strafwürdigkeit verbunden ist, so muss dies auch für die Verletzung der öffentlichen Gesetze zutreffen. Deshalb darf Kant sagen: „Die blosse Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff der Strafgerechtigkeit mit sich.“ Und wie nun die Befolgung der Vernunftgebote Zweck an sich ist, so kann eine Übertretung derselben lediglich deshalb gestraft werden, weil eben gegen ein Gebot verstossen worden ist. Auch im Staate darf also ein Zuwiderhandeln gegen die öffentlichen Gesetze nur bestraft werden, quia peccatum est. Das Strafrecht hat deshalb seinen letzten Grund in einem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft, nämlich dem „kategorischen Imperativ der Strafgerechtigkeit“.

Dieser Grund verbietet es zugleich, die Strafe nur als Mittel zur Erreichung eines Zweckes zu verhängen. „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ“, d. h. ein unbedingtes, von keinem Zwecke abhängiges Gebot. Denn dieselbe Vernunft, die unbeugsam die Bestrafung einer Übertretung ihrer Gebote fordert, verlangt mit eben dieser Strenge, dass im Menschen jederzeit das vernünftige, mit Freiheit begabte Wesen, d. h. die Persönlichkeit, respektiert werde. Würde die Strafe um eines Zweckes willen über den Verbrecher verhängt werden, so würde man ihn einer Sache, d. h. einem vernunftlosen Gegenstande gleich behandeln. Wenn nun aber die Strafe nicht bloss um eines Zweckes willen bewirkt werden darf, so ist dennoch ihre Verbindung mit einem Zwecke nicht ausgeschlossen. „Die Strafgerechtigkeit (justitia punitiva), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist (quia peccatum est), muss hier von der Strafklugheit, da es bloss pragmatisch ist (ne peccetur) und sich auf Erfahrung von dem

gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden." Die Strafklugheit darf aber erst dann befragt werden, wenn der Strafgerechtigkeit genüge getan ist. Dies spricht sich auch in dem Satze aus: „Der zu Strafende muss vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen." Kant vertritt also zwar mit grösstem Nachdrucke eine absolute Straftheorie, aber er führt sie keineswegs mit der formalistischen Starrheit durch, die ihm Paulsen in seinem Kantwerke vorwirft. Im 3. Teile der vorliegenden Abhandlung wird noch kurz auf die Berührungspunkte dieser philosophischen Straflehre mit den relativen Theorien der zeitgenössischen Kriminalisten hingewiesen werden.

Nach der Kantischen Auffassung vom vernunftgemässen Staate muss die Strafgesetzgebung dem Suverän, d. h. also dem vereinigten Volkswillen, der Strafvollzug dem Regenten zukommen. Jeder einzelne Bürger ist also gewissermassen Mitgesetzgeber der Strafgesetze. Daraus folgt aber keineswegs, dass im Sozialkontrakte das Versprechen enthalten wäre, sich strafen zu lassen, wie die Gegner der Todesstrafe (z. B. der Marchese Beccaria) argumentieren, vielmehr verhält sich die Sache so: „Wenn ich ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlichgesetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (homo phänomenon) samt allen übrigen in einem Bürgervereine dem Strafgesetze unterwirft." Sie begründet also, wie schon oben ausgeführt, das Recht des Suveräns und Regenten auf Erlassung und Vollzug von Strafgesetzen. Dass dieses Recht äusserlich als „das Recht des Befehlshabers (Kant denkt hier an die politischen Verhältnisse seiner Zeit, in der ja in den einzelnen Staaten gesetzgebende und vollziehende Gewalt in derselben physischen Person vereinigt waren) gegen den Unterwürfigen" erscheint, kann an der Thatsache nichts ändern, dass sein innerer Grund nach Kant eben in einer Forderung der praktischen Vernunft liegt. Und mit diesem Grunde für das Strafrecht ist dem Staatsoberhaupt auch zugleich eine Strafpflicht gegeben. Der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit verlangt eben auch unabweisbar die Bestrafung der Übertretung öffentlicher Gesetze. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk be-

schlösse, auseinanderzugehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann." Darum nennt Kant das Begnadigungsrecht für den Verbrecher „das schlüpfrigste unter allen Rechten des Suveräns" und lässt es nur für das crimen laesae majestatis gelten.

Wir können also zusammenfassend sagen: Durch den kategorischen Imperativ der Strafgerechtigkeit wird infolge der Übertretung öffentlicher Gesetze, und zwar lediglich dieser Übertretung wegen, ein Strafrecht und eine Strafpflicht begründet, deren Subjekt das Staatsoberhaupt ist.

Wir wenden uns jetzt dem Objekte des Strafrechts, nämlich dem Verbrecher, zu und fragen uns zunächst: Was versteht Kant unter einem Verbrechen? Er führt aus: Jede That, die gegen eine Pflicht verstösst, heisst Übertretung. Geschieht diese Übertretung unvorsätzlich, so wird sie blosse Verschuldung (Culpa) genannt, kann aber gleichwohl zugerechnet werden. „Eine vorsätzliche Übertretung (d. h. diejenige, welche mit dem Bewusstsein, dass sie Übertretung sei, verbunden ist) heisst Verbrechen (Dolus)." Diese Definition ist giltig sowohl für das Gebiet des Rechts als auch der Moral (Tugendlehre). Eine spezielle Begriffsbestimmung des öffentlichen Verbrechens giebt Kant mit den Worten: „Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heisst Verbrechen schlechthin (crimen), aber auch öffentliches Verbrechen (crimen publicum)." Dahin gehören Geld- und Wechselfälschung, Raub, Diebstahl und alle den Staat gefährdenden Übertretungen, die aus einer „niederträchtigen und gewalttätigen Gemütsart" entspringen. Im Gegensatze zu diesen Crimina publica, die vor die Kriminalgerechtigkeit gehören, stehen die Privatverbrechen (z. B. Veruntreuungen, Betrug im Kauf bei sehenden Augen des anderen), durch die nur einzelne Personen gefährdet werden, und die deshalb vor die Zivilgerechtigkeit zu ziehen sind. Nach der obigen Definition des öffentlichen Verbrechens kann also nur ein Staatsbürger Objekt des Strafrechts sein. Ehe nun eine Strafe vollzogen werden darf, muss durch richterliche Entscheidung festgestellt

werden, ob die verbrecherische Handlung dem Subjekte zuzurechnen ist oder nicht.

„Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird, welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige (imputatio judiciaria) sein würde.“ Für den Richter muss nun der Grundsatz massgebend sein, dass jede Gesetzesübertretung aus einer Maxime des Verbrechers, sich die Unthat zur Regel zu machen, entspringe. „Denn wenn man sie von einem sinnlichen Antriebe ableitete, so wäre sie nicht von ihm als einem freien Wesen begangen worden und könnte ihm nicht zugerechnet werden.“ Wie nun einerseits der letzte Grund zur Handlung in der freien Willkür des Subjekts zu suchen ist, so darf andererseits auch der Einfluss der Sinnlichkeit nicht vernachlässigt werden, und es gilt dann für den Richter die Regel: „Je kleiner das Naturhindernis, je grösser das Hindernis aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung als Verschuldung zugerechnet.“ „Daher der Gemütszustand, ob das Subjekt die That im Affekt oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.“ (S. 29). Was nun die Wirkungen der verbrecherischen That anbelangt, so steht Kant auf dem Standpunkte: „Die schlimmen Folgen einer unrechtmässigen Handlung können dem Subjekte zugerechnet werden.“ (S. 29). Von formalistischer Starrheit darf also auch hinsichtlich dieser Imputationslehre nicht gesprochen werden, und durch sie wird der von Binding der Talion gemachte Vorwurf unzutreffend, dass Kant nur die äussere Seite des Verbrechens berücksichtige und die Schuld ignoriere.

Ist nun die verbrecherische Handlung dem Subjekte rechtsgiltig zugerechnet worden, so tritt die Bestrafung des Verbrechers ein. „Der rechtliche Effekt einer Verschuldung ist die Strafe.“ Kant unterscheidet zwei Arten von Strafen, die natürliche (poena naturalis), „dadurch das Laster sich selbst bestraft, und auf welche der Gesetzgeber garnicht Rücksicht nimmt“, und die richterliche Strafe (poena forensis). Ihrem Wesen nach denkt er sich die letztere als einen Schmerz („das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einen Schmerz zu belegen“), dessen Quelle ein

physisches oder auch psychisches Übel sein kann (z. B. Kränkung an der Ehre). Qualität und Quantität der Strafe bestimmen sich nach dem Prinzip des Wiedervergeltungsrechts (jus talionis), das uns die praktische Vernunft in dem kategorischen Imperativ der Strafgerechtigkeit an die Hand giebt. „Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.“ „Nur das Wiedervergeltungsrecht kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle anderen sind hin- und herschwankend und können anderer sich einmischender Rücksichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruche der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten.“ Nur dann geschieht dem Verbrecher recht, wenn er sich seine Übeltat selber über den Hals zieht und ihm, „wenngleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäss, das widerfährt, was er an anderen verbrochen hat“. Schon aus den letzten Worten ersieht man, dass Kant auch die Talion nicht äusserlich starr durchgeführt wissen will. Nicht auf den Buchstaben kommt es ihm an, sondern auf die Wirkung der Strafe wie des Verbrechens. Wo z. B. wegen der Verschiedenheit der Stände oder des Besitzes eine buchstäblich durchgeführte Talion für den zu Bestrafenden empfindlicher oder weniger empfindlich sein würde als die Verletzung für den durch das Verbrechen Betroffenen, da muss eben das jus talionis für die Empfindlichkeit beider Teile massgebend sein.

Auf den Mord angewandt, führt nun das Wiedervergeltungsrecht zu einer Sentenz, die den Königsberger Philosophen in Widerspruch zu der herrschenden Überzeugung seiner Zeit setzte und nicht zum wenigsten der Grund war, dass die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ selbst bei Anhängern der kritischen Philosophie auf hartnäckigen Widerspruch stiessen, nämlich zu dem Spruche: „Wer gemordet hat, muss sterben.“ Kant sagt: „Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Misshandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod.“ Und mit einer vielleicht etwas zu absprechenden und scharfen Polemik wendet er sich gegen den Marchese Beccaria, der die Unrechtmässigkeit der Todesstrafe damit begründen will, dass letztere ja im bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte, weil niemand das Recht hätte, über sein Leben zu ver-

fügen. Wir haben schon oben die Gründe angeführt, mit denen Kant diese „Sophisterei und Rechtsverdrehung“ zu widerlegen suchte.

Gegenüber dieser unbeugsamen Strenge nimmt sich nun freilich die Ansicht etwas seltsam aus, dass der Kindesmord und der Kriegsgesellenmord (Duell) straflos bleiben sollen, weil in letztem Sinne die Mangelhaftigkeit der Gesetzgebung und Staatsverfassung an der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Verbrechen selber schuld sei. Und zum Schlusse soll noch darauf hingewiesen werden, dass diese Talionslehre Kant auch die Berechtigung verstümmelnder Strafen anerkennen liess, z. B. Kastration für Notzüchtigung, wogegen doch mit Recht der Einwand erhoben werden darf, dass solch eine Strafe eine Verletzung der Menschheit in der Person des Verbrechers bedeuten würde. Damit haben wir die Betrachtung der Kantischen Straftheorie beendet und können uns jetzt den Lehren Feuerbachs, und zwar zunächst seinen allgemeinen rechtsphilosophischen Überzeugungen, zuwenden.

III. Feuerbachs Lehre.

1. Feuerbachs Rechtsphilosophie im allgemeinen.

Was Binding allgemein von den relativen Straftheorien behauptet, gilt für die Feuerbachsche ganz besonders. Sie ist aus der Philosophie des Naturrechts entsprungen und zwar des nach kritischer Methode behandelten und begründeten Naturrechts. Wenn man aus Feuerbachs eigenem Munde erfährt, dass er anfänglich keineswegs auf juristische, speziell strafrechtliche Studien abzielte, da muss man umsomehr erstaunen über die scheinbar bewusste und überlegte Konsequenz, mit der seine ersten Schriften in strenger logischer Folge durch ihre naturrechtlichen Untersuchungen das Fundament für seine Straf-Theorie legen. Schon die erste Abhandlung von 1795 „Über die einzigmöglichen Beweisgründe gegen das Dasein und die Gültigkeit der natürlichen Rechte“ ist von grundlegender Bedeutung für seine allgemeine Rechtsanschauung und offenbart Feuerbachs eminente philosophische Begabung. Mit scharfen straffen Argumenten tritt der 19jährige den Feinden der Naturrechtslehre entgegen, weist ihre Gründe wider das Dasein und die Gültigkeit der Vernunftrechte einen nach dem anderen mit überraschender Treffsicherheit zurück und

spricht schliesslich bez. einer Widerlegung der natürlichen Rechte seine Überzeugung mit den Worten aus: „1. Das Dasein der Vernunftrechte kann auf keine andere Weise als nur dadurch gültig widerlegt werden, dass man die Prinzipien, aus welchen das Dasein derselben durch Vernunft bewiesen wird, oder nach Grundsätzen der kritischen Philosophie bewiesen werden kann, widerlege. 2. Die Unanwendbarkeit der Vernunftrechte kann nur dadurch, dass man die völlige Unmöglichkeit einer Wirklichmachung derselben beweise, dargethan werden."

Und auch über die zeitgenössischen Vertreter der Naturrechtslehre geht der junge Anselm in dieser ersten Schrift mit eigener Überzeugung weit hinaus. Er wirft ihnen vor, dass sie das Dasein der Vernunftrechte nicht bewiesen, dass sie dieselben vielmehr ohne weiteres aus der Pflicht abgeleitet und dadurch das Gebiet des Rechts nicht von dem der Moral getrennt hätten. Und dann giebt er eine Deduktion der Pflichten und der Rechte, die für jeden Kantforscher von Interesse sein muss. Wie die theoretische Vernunft mit Hilfe der transscendentalen Werkzeuge (Anschauungsformen, Raum und Zeit, Kategorieen, Schemata, transscendentale Grundsätze) systematische Einheit im Reiche der Natur erzeugt, so bedient sich die praktische Vernunft der Pflichten, um diese Einheit im Reiche der sich vielfach widerstreitenden Zwecke zu schaffen. „Systematische Einheit also ist der Grund des Daseins der Pflichten durch Vernunft" (S. 94). (Vielleicht ist er zu dieser Parallele angeregt worden durch die Bemerkung Kants in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" S. 83/84.) Und das äussere Recht ist ganz im Sinne der erst zwei Jahre später erschienenen Kantischen „Metaphysik der Sitten" deduziert. Äussere Rechte existieren insofern durch Vernunft, als sie a) in dem Rechte der Freiheit enthalten und um dieses Rechtes willen von der Vernunft sanktioniert sind; b) als dieses Recht auf Freiheit eine notwendige Bedingung zur Sittlichkeit (d. h. Erreichung des höchsten Zweckes) ist und darum von der Vernunft unmittelbar um des Sittengesetzes willen sanktioniert werden musste."

Diese bedeutsamen Erörterungen über Begriff, Wesen und Geltungsgebiet des Rechts führt dann Feuerbach in seiner zweiten Schrift 1796 „Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte" mit so tiefbohrender Gründlichkeit und so überzeugender Kraft fort, dass ihn „die ganze Welt in den dicken Dampf ihres Weihrauchs" hüllte und

ein Würzburger Rezensent in ihm „den wahren Vater des Naturrechts“ zu sehen glaubte (cf. den Brief v. 28. Juni 1796 an seinen Vater). Nachdem er in diesem Werke zunächst den Begriff des Naturrechts durch die Definition „Naturrecht ist die Wissenschaft der durch Vernunft gegebenen und durch Vernunft erkannten Rechte des Menschen“ bestimmt, das Naturrecht gegen die Moral, das positive Recht und die Politik abgegrenzt und die abweichenden Naturrechtsdefinitionen seiner Zeitgenossen zurückgewiesen hat, wendet er sich der so hochbedeutsamen Frage nach dem Grunde der Rechte zu. Da muss er sich zunächst mit den drei verschiedenen Auffassungen der Naturrechtslehrer seiner Zeit auseinandersetzen, von denen die erste Partei für das Recht eine absolute Deduktion aus dem Sittengesetze aufstellte (Recht ist das aus dem Sittengesetz sich unmittelbar ergebende Erlaubtsein), wogegen die zweite Partei eine relative Deduktion aus dem Sittengesetz leistete (ich habe darum ein Recht, weil der andere die Verbindlichkeit (vollkommene Pflicht) hat, mich an dieser Handlung nicht zu hindern, und weil ich es weiss, dass ihm diese Verbindlichkeit obliegt. Das Recht fusst also auf den vollkommenen-unerlässlichen Pflichten), während schliesslich die dritte Partei (Hufeland, Maimon) durch Vereinigung der absoluten und relativen Ableitung ein synkretistisches System gewinnt. Bei der Zurückweisung der relativen Deduktion ist für uns von besonderem Interesse, dass Feuerbach im Anschluss an sie eine nach den Kantischen Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität durchgeführte Untersuchung über die vollkommenen und unvollkommenen Pflichten giebt und davon anmerkt (S. 175): „Wenn ich in meiner Untersuchung über diesen Gegenstand Kants Überzeugung entgegen sein sollte (welches, wenn ich anders richtig sehe, nicht der Fall sein dürfte), so bitte ich den grossen Mann um gütige Belehrung und Zurechtweisung, wofern er meinen Versuch eines Blickes würdigen sollte.“

Jenen drei angeführten Systemen setzt nun Feuerbach seine „einzig mögliche Deduktion des Rechtsbegriffs“ entgegen. Er führt aus (S. 243): „Da das Recht als etwas schlechthin Gesetztes (der Materie Vorhergehendes) Produkt der reinen Vernunft, Recht aber ein sich auf den Willen beziehender praktischer Gegenstand ist und die Vernunft, inwieferne sie dem Willen etwas bestimmt, praktische Vernunft heisst, so ist das Recht das Produkt der reinen praktischen Vernunft. Das Recht kann, wie gezeigt worden, nicht

aus dem Sittengesetz als einem Produkte der reinen praktischen Vernunft hergeleitet werden. (Denn dann würde das Recht ja eine blosse Negation sein: Recht=Erlaubtsein=Nichtverbotensein.) Nun ist aber doch die reine praktische Vernunft Grund des Rechts. Folglich muss das Recht in einem eigenen, Rechte gebenden Vermögen der praktischen Vernunft gegründet sein." Dieses Vermögen nennt er die juridische Funktion der praktischen Vernunft, die dem moralischen Vermögen als beigeordnet erscheint. Damit hat er ein von dem Sittengesetze verschiedenes und in dem berechtigten Subjekte liegendes Prinzipium essendi der Rechte gefunden und hat als erster eine deutliche Trennung der Moral vom Rechte durchgeführt. Dass Kant ein Jahr später in der Metaphysik der Sitten verblüffend ähnliche Überzeugungen äussert (er spricht an mehreren Stellen von einer juridisch gesetzgebenden Vernunft im Gegensatze zur ethisch gesetzgebenden), beweist uns, wie tief Feuerbach in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen war, wie vollkommen er seinen Meister verstanden hatte. Und was der alternde Kant zum Teil nur andeutungsweise, zum Teil dunkel und widerspruchsvoll gab, das entwickelte der junge Anselm auf dem Boden der Vernunftkritik stehend mit überzeugender Kraft.

Wie er mit Kant über den Grund der Rechte übereinstimmt, so findet er gleich ihm den inneren Charakter des Rechts bestehend in einer Möglichkeit des Zwanges und giebt eine entsprechende Definition (S. 259). „Recht ist ein von der Vernunft um des Sittengesetzes willen bestimmtes Erlaubtsein des Zwanges." Die Frage nach dem Gebiete des Rechts schliesslich beantwortet er sich unmittelbar nach der Kantischen Formel: „Behandle kein vernünftiges Wesen ausser dir als willkürliches Mittel zu deinen willkürlichen Zwecken", indem er den Grundsatz aufstellt: „Ich habe zu allem ein Recht, wodurch ich ein anderes vernünftiges Wesen nicht als willkürliches Mittel zu beliebigen Zwecken behandle." Diese über das Wesen des Rechts im Gegensatz zur Moral gewonnenen Resultate fasst er gegen Schluss seiner Schrift auf S. 304 noch einmal kurz zusammen mit den Worten: „Das Naturrecht hat mit der Moral nichts anderes gemeinsam als ihre allgemeine Quelle: die Vernunft, und zwar die praktische Vernunft. Im übrigen sind sie durchgängig voneinander unterschieden. In Hinsicht auf das prinzipium essendi ist die Quelle der Moral das Sittengesetz oder die moralische Funktion der Vernunft, die Quelle

des Naturrechts die juridische Vernunft. In Hinsicht auf ihren Gegenstand überhaupt machen Pflichten und das vom Sittengesetz Erlaubte den Gegenstand der Moral, Rechte aber den Gegenstand des Naturrechts aus. In Hinsicht auf den Umfang geht das Naturrecht weiter als die Moral. Diese bestimmt nur das als möglich, was dem Sittengesetz nicht widerspricht; jenes alles, was dem Rechte des anderen nicht widerspricht. Der Gerichtshof der Moral ist ein innerer (forum internum), der Gerichtshof des Naturrechts ein äusserer Gerichtshof (forum externum)." Das sind Auffassungen, die man mit fast denselben Worten in Kants „Metaphysik der Sitten" von 1797 wiederfindet. Wer so seines Meisters Überzeugungen vorweg nehmen konnte, der musste vom Geiste der kritischen Philosophie voll und ganz durchdrungen sein.

Nachdem sich Feuerbach in seinen ersten beiden Schriften über die letzten Prinzipien und das Wesen des Rechts Aufklärung verschafft hatte, drängte ihn sein philosophisches Bedürfnis, sich nun mit dem Staate als dem Zustande der Verwirklichung der menschlichen Rechte zu beschäftigen. Diesem Thema sind implicite seine beiden nächsten Schriften: „Antihobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn" aus dem Jahre 1797 und „Philosophisch-Juridische Untersuchung über das Verbrechen des Hochverrats" von 1798 gewidmet. Der Antihobbes verdankt seine Entstehung, wie schon einmal angedeutet, der Kantischen Schrift: „Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht gegen Hobbes" aus dem Jahre 1793. Feuerbach charakterisiert selbst die Stellung seiner Abhandlung zur Kantischen, indem er auf S. 85 sagt: „Inwiefern ist also dieser Antihobbes auch Antikant? Offenbar nicht insofern, als er wird erweisen wollen, dass der Regent als blosse Privatperson (wenn seine Handlungen garnicht öffentliche Handlungen sind) nicht unverletzlich sei: denn das Gegenteil hiervon ist Kants Behauptung nicht; offenbar auch nicht insofern, als Kant behauptet, dass man dem Regenten als einer öffentlichen, wiewohl selbst die Grundverträge verletzenden Person nicht positiv zu widerstehen berechtigt sei: denn darin werden Kant und Antihobbes eines Sinnes sein. Nur insofern wird sich Antihobbes Kant entgegenstellen, als er wird zu erweisen suchen, dass man selbst dem Regenten als einer öffentlichen Person, die aber die bürgerlichen Grundverträge verletzt, negativ durch Zwang sich zu widersetzen berechtigt sei." Daraus geht hervor, dass sich Feuerbach

auch in seiner Staaatslehre in den weitaus meisten Punkten an Kant anlehnt.

Schon seine Auffassung über Grund und Zweck des Staates ist ganz der Kantischen nachgebildet. „Der Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens darf dem Gebrauche der Freiheit jedes anderen vernünftigen Wesens nicht widersprechen. Dies ist das letzte Gesetz der Gerechtigkeit, die Grundbedingung der Behauptung unserer vernünftigen Natur in der Welt der Erscheinungen“ (S. 13). Daraus entspringt nun die Pflicht des Menschen, denjenigen Stand zu suchen und zu errichten, in dem diese wechselseitige Freiheit ermöglicht wird. Dies ist die bürgerliche Gesellschaft. „Eine solche Gesellschaft, in welcher alle gegen alle sich ihre Freiheit verbürgen, heisst bürgerliche Gesellschaft“ (S. 21). Ihr letzter Zweck ist also Sicherung der Freiheit, d. h. der Rechte der einzelnen Bürger. Wie alle Naturrechtslehrer, so denkt sich auch Feuerbach den Staat entstanden durch Vertrag (pactum unionis civilis). Dass er dabei diese Idee des Sozialkontraktes nur als regulatives Prinzip betrachtet, wie Kant dies that, geht aus seinen Schriften nicht hervor. Wenn man zur Ergänzung die Abhandlung über den Hochverrat herzuzieht, so erhält man etwa folgendes Bild der Entstehung einer bürgerlichen Gesellschaft nach Feuerbach: Damit eine Anzahl von Menschen aus dem Naturzustande heraus in den eines bürgerlichen Vereines treten kann, müssen drei Grundverträge geschlossen werden, nämlich der Gesellschafts- oder Vereinigungsvertrag (pactum unionis), der Unterwerfungsvertrag (pactum subjectionis) und der Verfassungsvertrag (pactum ordinationis); der Gesellschaftsvertrag ist derjenige, durch den die Menschen aus dem Stande der Natur heraustreten und sich zum Zwecke einer bürgerlichen Gesellschaft verbinden. Durch den Unterwerfungsvertrag wird ein Organ des allgemeinen Willens konstituiert, d. h. das Recht der höchsten Gewalt einer physischen oder moralischen Person übertragen. Der Verfassungsvertrag schliesslich bestimmt die willkürlichen Grenzen der höchsten Gewalt und die Art, wie sie ihren Willen äussern soll, durch die Grundgesetze (leges fundamentales), deren Inbegriff Konstitution heisst. Er wird geschlossen einerseits zwischen den Bürgern untereinander und andererseits zwischen der Gesamtheit der Bürger und dem Regenten. Zu den drei Kantischen Staatsgewalten — gesetzgebende (jus legislationis), ausführende (potestas executoria) und richterliche (potestas judiciaria) — nimmt

Feuerbach noch das Recht der Oberaufsicht (jus supremae inspectionis) hinzu.

Die Güte eines Staates hängt nun im wesentlichen von dem Verhältnisse der Gewalten zueinander und zu den Bürgern, oder wenn alle Gewalten in einer Hand, nämlich in der Hand des Oberhaupts, liegen, von dem Verhältnis desselben zur Gesamtheit der Bürger ab. Darum ist die Entscheidung der Frage: „Wo liegen die Grenzen der höchsten Gewalt?“ und „haben die Bürger ein Zwangsrecht gegen den Oberherrn?“ von der höchsten Bedeutung. „Kant,“ sagt Feuerbach S. 85, „leugnet nur dann ein Insurrektionsrecht gegen den Regenten, wenn dieser in einer, obgleich ungerechten und den bürgerlichen Grundverträgen widerstreitenden Ausübung einer von den Staatsgewalten begriffen ist, wenn er also als Gesetzgeber ungerechte Gesetze giebt, oder als Richter ungerecht und gesetzwidrig Urteil spricht, oder als Besitzer der ausübenden Gewalt diese gegen vorhandene Gesetze und Rechte der Bürger missbraucht. Bloss darauf bezieht sich die scheinbar so schrecklich demütigende Sentenz des grossen Mannes: „Der Unterthan kann sich dem Oberhaupt nicht widersetzen, und wenn dieser sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts, Gesetzgeber zu sein, nach dem Urteile seiner Unterthanen verlustig gemacht haben sollte.“ Handelt dagegen der Oberherr nicht in Ausübung einer der Staatsgewalten, so giebt auch Kant den Unterthanen ein Zwangsrecht gegen ihr Oberhaupt.

Feuerbach geht nun in seinem Antihobbes einen Schritt über diese Auffassung hinaus, indem er argumentiert: Verletzt der Regent die Grundverträge, so hört er für die bestimmte Handlung, durch welche er diese Verletzung begeht, auf, Regent zu sein. Er wird also nicht als Oberherr, sondern als Privatperson gezwungen, wenn das Volk sich gegen ihn erhebt. Denn es lässt sich keine vollkommene Verbindlichkeit des Volkes zum Gehorsam denken, als nur in denjenigen Verfügungen des Regenten, in welchen er nicht den Grundverträgen zuwider handelt, wobei Feuerbach von dem Axiom ausgeht: „In dem Begriff des Oberherrn kann nichts enthalten sein, was dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft widerspricht, und er kann keine Rechte haben, welche die Natur der bürgerlichen Gesellschaft aufheben“ (S. 95). Und während Kant mit grösster Entschiedenheit ein Strafrecht der Unterthanen gegen ihren Oberherrn zurückweist, tritt Feuerbach

mit eben solcher Bestimmtheit dafür ein. Um nun die Berechtigung dieser seiner Auffassung nachweisen zu können, sieht er sich zu einer näheren Untersuchung des Wesens der Strafe genötigt und giebt uns hier zum ersten Male auf S. 203—226 seine Straftheorie, die also offenbar mit seinen allgemeinen rechtsphilosophischen Überzeugungen in enger Berührung stehen muss. Da aber ihre Darstellung in den nächsten Teil der vorliegenden Abhandlung gehört, begnügen wir uns damit, zu bemerken, dass Feuerbach aus seiner Theorie die Folge zieht, „dass das Strafrecht nicht bloss in dem Staat und in den Händen eines Oberhaupts, sondern auch in dem Naturzustande und unter den bloss natürlichen Rechten des Menschen müsse zu finden sein". Das natürliche Strafrecht ist nach ihm auf der vernünftigen Natur des Menschen gegründet, das abgeleitete Strafrecht des Staates dagegen beruht auf einem Akte der Erwerbung und Übertragung. Es wäre nun falsch, wollte man in diesem Hinweise auf die menschliche Vernunft eine nachdrückliche Anlehnung an den Kantischen kategorischen Imperativ der Strafgerechtigkeit finden. Vielmehr setzt schon hier Feuerbach der Absolutheit der Kantischen Theorie die Relativität seiner eigenen entgegen: Das Strafrecht ist ihm vor allem ein natürliches Mittel der Verteidigung und Erhaltung der Rechte. Und deshalb gehört es auch, so führt er auf S. 230 aus, „unter diejenigen natürlichen Mittel und Rechte der Verteidigung, durch welche eine beleidigte Nation sich gegen die widerrechtlichen Angriffe eines beleidigenden Regenten schützt". Damit glaubt er bewiesen zu haben, dass den Unterthanen wirklich ein Strafrecht gegen den die Grundverträge verletzenden Oberherrn zusteht, der eben in Beziehung auf seine verletzende Handlung als Privatperson erscheint und gewissermassen den Naturzustand wieder herbeiführt. Diese Unterscheidung zwischen der privaten und öffentlichen Person des Regenten, die auch in seiner Untersuchung über den Hochverrat eine Rolle spielt, hat Feuerbach später selbst beanstandet, wie sich aus der Anmerkung zu § 172 seines Lehrbuchs ergiebt: „Indessen dürfte sich aus legislativen Prinzipien gegen die Tauglichkeit dieser Unterscheidung vieles erinnern lassen." Er hat sich also später den Kantischen Anschauungen auch in Bezug auf diesen Gegenstand offenbar wieder genähert. — Damit haben wir einen Einblick gethan in Feuerbachs Anschauungen über Grund, Wesen und Geltungsgebiet des Rechtes, über das Verhältnis des Rechtes zur Moral, über Entstehung, Wesen, Zweck

des Staates als der Verwirklichung des rechtlichen Zustandes, über das Verhältnis des Oberhaupts zur Gesamtheit der Unterthanen als Vorbedingung zur Erhaltung dieses vernunftmässigen rechtlichen Zustandes, kurz, wir haben uns orientiert über die allgemeinen rechtsphilosophischen Überzeugungen Feuerbachs und können uns nun der Betrachtung seiner Straftheorie zuwenden, die wir schon aus seiner Rechtsphilosophie herauswachsen sahen.

2. Feuerbachs Straftheorie.

Zweck des Staates ist nach der von Kant übernommenen Auffassung Feuerbachs die Errichtung und Sicherung eines der Forderung der praktischen Vernunft entsprechenden Zustandes wechselseitiger Freiheit aller unter allgemeinen Gesetzen, oder wie Feuerbach in seinem Lehrbuche § 8 sagt: „Zweck des Staates ist die Errichtung des rechtlichen Zustandes, d. h. das Zusammenbestehen der Menschen nach dem Gesetze des Rechts." Während nun aber Kant immer vor Augen hat, dass dieser Zustand eben ein von der praktischen Vernunft aufgegebenes Problem ist, dass also Staatsgrund und -Zweck in letzter Hinsicht in der Vernunft gelegen seien, und während er infolgedessen zu einer absoluten Deduktion des Strafrechts und der Strafpflicht gelangt, drängt Feuerbach diese gleiche, durch sein Rechtsprinzip (juridische Funktion der praktischen Vernunft) bedingte Auffassung mehr und mehr zurück und hält sich bei Aufstellung seiner Straftheorie nur noch an die Form, in der dieser letzte Zweck sich in der erscheinenden Welt offenbart, nämlich eben an den Staatszweck als Sicherung der Rechte der Bürger. Hieraus entspringen nun nach seiner Meinung Strafrecht und -Pflicht des Staates. Da dieser eben die Aufgabe zu erfüllen hat, die Rechte seiner Bürger vor Verletzungen zu sichern und zu schützen, so muss er notwendigerweise berechtigt und zugleich verpflichtet sein, Zwangsanstalten zu treffen, wodurch Rechtsverletzungen überhaupt unmöglich gemacht werden." Die schwierige Frage lautet nun: Wie müssen diese Anstalten beschaffen sein, damit sie 1. diesen Zweck erfüllen und 2. mit dem Rechte zusammen bestehen? Physischer Zwang, der entweder 1. zuvorkommend (indem er noch nicht vollendete Beleidigung verhindert) oder 2. nachfolgend (indem er Rückerstattung oder Ersatz vom Beleidiger erzwingt) sein kann, reicht zur Verhinderung von Rechtsverletzungen nicht aus. Es

ist neben ihm vielmehr noch ein anderer Zwang erforderlich, der sich nicht auf einen bestimmten Fall der Rechtsverletzung in concreto bezieht, sondern der gegen alle Bürger als mögliche Verbrecher gerichtet ist, nämlich ein psychologischer Zwang. Dass ein solcher psychologischer Zwang, durch den die einzelnen Subjekte von Übertretungen der Gesetze zurückgehalten werden können, thatsächlich möglich ist, lehrt eine Betrachtung der menschlichen Gemütsvermögen, insofern sie bei der Ausführung einer Handlung in Funktion treten. Sie zeigt uns auch zugleich, welcher Art dieser psychologische Zwang sein muss, wenn er seinen vorgestellten Zweck erreichen soll. Eine solche Untersuchung ergiebt folgende Resultate: Da der Mensch, wenn er den Forderungen der Vernunft streng Folge leistete, niemals gegen ein Gesetz verstossen könnte, so muss eine Rechtsverletzung ihren letzten Grund in der Sinnlichkeit haben. Ein äusseres Gut affiziert das Begehrungsvermögen des Subjekts, erregt in ihm ein Gelüsten, das, wenn es auf das Bewusstsein des Subjekts vom Nichtbesitz des Gegenstands bezogen wird, zum Bedürfnis nach dem Gegenstande wird und sich, wenn kein Zwang entgegentritt, in eine das Bedürfnis befriedigende Handlung umsetzt (cf. S. 210—217 Antihobbes). Würde dagegen das Subjekt sich bewusst sein, dass auf seine That unausbleiblich ein Übel folgen werde, welches grösser wäre als die Unlust aus dem nichtbefriedigten Bedürfnisse, so würde durch dieses Bewusstsein der sinnliche Antrieb zur Handlung aufgehoben werden. Denn der praktische Verstand verfolgt die sinnlichen Zwecke des Menschen nach Regeln und Grundsätzen, denen es geradezu widersprechen würde, „ein Übel, das keine Güter zur Folge hat, einer augenblicklichen Befriedigung der Begierde vorzuziehen“ (S. 218 Antihobbes).

Um sich also vor künftigen Beleidigungen der Bürger als möglicher Verbrecher zu sichern, müsste der Staat durch bestimmte Gesetze auf solche verletzende Handlungen sinnliche Übel androhen und dieselben, damit diese Androhung ihre abschreckende Wirkung auch wirklich ausüben kann, im gegebenen Falle der Rechtsverletzung an dem Verbrecher vollstrecken. „Das vom Staate durch ein Gesetz angedrohte und kraft des Gesetzes zuzufügende Übel ist die bürgerliche Strafe“ (Lehrbuch § 15). Sie erfordert also zwei Handlungen der Staatsgewalt, eine Androhung und eine Vollstreckung. Es ist nun unsere Aufgabe, für beide Massnahmen einen allgemeinen Grund ihrer Not-

wendigkeit und ihres Daseins, einen Zweck und einen Rechtsgrund nachzuweisen.

Der allgemeine Grund der Strafandrohung und der Strafexecution ist die Notwendigkeit der Erhaltung der wechselseitigen Freiheit aller durch Aufhebung des sinnlichen Antriebs zu Rechtsverletzungen (§ 15 Lehrbuch). Der Zweck der Androhung der Strafe im Gesetz ist Abschreckung aller als möglicher Verbrecher von Rechtsverletzungen. Der Zweck der Zufügung derselben besteht darin, die Androhung selbst wirksam zu machen. „Wer nämlich ein Übel androht, um sich vor künftigen Beleidigungen zu sichern, der widerspricht sich selbst, wenn er, falls die Beleidigung eintritt, die Drohung nicht vollzieht. Denn eine Drohung kann nur dann als eine solche wirksam sein, wenn das in ihr enthaltene Übel als ein künftiges, wirklich eintretendes Übel vorgestellt wird“ (Antihobbes S. 225). Der Rechtsgrund der Strafandrohung, von dem die rechtliche Möglichkeit der Strafe abhängt, ergiebt sich aus der Überlegung, dass ja durch die Androhung kein Recht beleidigt wird, dass dieselbe vielmehr mit der wechselseitigen Freiheit aller zusammen besteht. Schwieriger ist schliesslich die Rechtmässigkeit der Strafvollziehung darzuthun. Wenn Feuerbach im § 17 seines Lehrbuchs sagt: „Der Rechtsgrund der Zufügung ist die vorhergegangene Drohung des Gesetzes“, so bedeutet dies in Wahrheit eine Beweiserschleichung. Denn wenn die Strafandrohung nur deswegen rechtlich möglich ist, weil sie mit der Freiheit der Bedrohten zusammen besteht, so kann doch durch sie nicht die Rechtmässigkeit der Strafvollziehung begründet sein, die ja den schroffsten Widerspruch zu der Freiheit des Betroffenen darstellt. Diesen Mangel seiner Beweisführung hat Feuerbach recht wohl gekannt und hat ihn in seiner Schrift von 1800 „Über die Strafe als Sicherungsmittel“ zu beseitigen gesucht. Er sagt dort auf S. 95/96: „Aber auch die Ausführung dieser Drohung im Falle einer wirklichen Rechtsverletzung ist gerecht. Die Rechtmässigkeit derselben gründet sich zunächst auf die rechtlich notwendige Einwilligung des Thäters in die Strafe durch Einwilligung in die That. Denn die Strafe ist in dem Gesetze als die Bedingung der That angekündigt. Die Handlung soll nicht geschehen, ohne dass die Strafe eine rechtlich notwendige Folge derselben sei, und ohne dass der Verbrecher sich dieser Strafe unterwerfe. Nun ist aber die Einwilligung in ein rechtlich Bedingtes nicht möglich ohne die Einwilligung in die Bedingung.

Es ist daher die Rechtmässigkeit der Zufügung der in dem Gesetze angedrohten Strafe durch die rechtlich notwendige Einwilligung des Thäters in die Strafe begründet.“ Und auf S. 100 fügt er noch berichtigend und erklärend hinzu: „Meine eigentliche Meinung ist folgende: Das Recht, die angedrohte Strafe zuzufügen, beruht nicht auf der wirklichen Einwilligung des Verbrechers in die Strafe, sondern auf der rechtlichen Notwendigkeit von Seiten des Verbrechers (der Rechtspflicht), sich der Strafe zu unterziehen. Woraus lässt sich diese Notwendigkeit erweisen, und wie fliesst aus ihr jenes Recht des Staates? Es ist ein unbestreitbarer Satz, dass ich berechtigt bin, jede Handlung, zu welcher der andere gegen mich kein Recht hat, willkürlich zu bedingen, d. h. etwas beliebig festzusetzen, ohne welches diese Handlung nicht geschehen soll.“

Wer diesen „unbestreitbaren Satz“ für richtig und rechtlich möglich hält, der wird zugeben müssen, dass Feuerbach auch für die Strafvollziehung einen Rechtsgrund logisch geschlossen deduziert hat. Man darf daher wohl mit Recht behaupten, dass der Vorwurf, den Binding in seinem Grundrisse der relativen Straftheorie im allgemeinen macht (sie wisse nicht, „warum sie überhaupt straft, warum sie nur straft, nachdem verbrochen ist, warum sie den Verbrecher straft, obgleich dessen That den Rechtsgrund der Strafe nicht abgiebt, warum sie endlich zugiebt, dass der Staat den Verbrecher straft“), auf die Feuerbachsche Lehre nicht zutrifft. Denn hier wird die erste Frage dreifach beantwortet: Mit einem allgemeinen Grund der Notwendigkeit des Daseins der Strafe, einem Zwecke (= Wirkung, deren Hervorbringung als Ursache des Daseins der Strafe gedacht wird) und einem Rechtsgrunde, in denen zugleich die Antworten auf die zweite und dritte Frage, die sich ja auf die Strafexecution und deren Objekt beziehen, und auf die vierte Frage enthalten sind. Die Strafe wird vollzogen, nachdem verbrochen ist, weil erstens die Execution überhaupt nur den Zweck hat, die für den Fall der Rechtsverletzung im Gesetze ausgesprochene Drohung wirksam zu machen, indem eben nach geschehener Verletzung diese Drohung auch wirklich vollzogen wird, und weil ja zweitens erst in der durch die verbrecherische Handlung bekundeten Einwilligung des Thäters in die Strafe der Rechtsgrund der Zufügung gegeben ist. Damit ist zugleich ausgesprochen, dass bei Feuerbach die Tat des Verbrechers wirklich den Rechtsgrund der Strafe, d. h. der Straf-

vollziehung, darstellt, was auch aus der auf S. 56 seiner „Revision" gegebenen Strafdefinition unmittelbar hervorgeht: „Die bürgerliche Strafe ist ein vom Staate wegen einer begangenen Rechtsverletzung zugefügtes, durch ein Strafgesetz vorher angedrohtes sinnliches Übel." Und dass schliesslich der Staat den Verbrecher straft, hat, wie sich aus dem obigen ergiebt, nach Feuerbach seinen Grund darin, dass der Staatszweck, nämlich die Sicherheit der Rechte der Bürger, durch das Verbrechen gefährdet wird und durch die Strafe erhalten werden soll. (Der Staat hat, eben darum, weil er Staat ist und die Sicherung der Rechte aller zu dem Objekte seiner ganzen Wirksamkeit hat, das Recht und die Verbindlichkeit, auf die rechtswidrigen Handlungen sinnliche Übel mittels eines Gesetzes zu drohen. („Über die Strafe als Sicherungsmittel" S. 94/95).

Die Feuerbachsche Theorie zeigt sich also in ihren letzten Fundamenten als durchaus streng geschlossen und logisch fest begründet, und sie hat ihre Fruchtbarkeit und ihre Berechtigung auch in zahlreichen Kämpfen gegen mannigfaltige zeitgenössische Straflehren deutlich bewiesen. Als Feuerbach im Jahre 1797 zum ersten Male im Antihobbes seine Theorie entwickelte, da war unter den meisten Rechtslehrern die Auffassung verbreitet, dass der wesentliche Zweck und Grund der Strafe in der unmittelbaren Abschreckung anderer durch den Strafvollzug am Verbrecher bestehe. „Ist denn aber," fragt Feuerbach dagegen, „Abschreckung anderer durch ein, vernünftigen Wesen zugefügtes Übel ein rechtlicher, vor der Vernunft zu verantwortender Zweck? Heisst dies nicht ein vernünftiges Wesen als eine Sache, als ein beliebiges Mittel zu einem höheren Zwecke gebrauchen?" (Antihobbes S. 208). Hier schützt ihn also ein Kantischer Grundsatz vor dem Anschluss an eine Lehre, die nach seiner Ansicht „vieles für sich, manches wenigstens vor den anderen Meinungen vorauszuhaben scheint". Zahlreiche Anhänger hatte ferner die Präventionstheorie, die den Zweck der Strafe darin fand, durch die Bestrafung des Verbrechers dessen künftigen Beleidigungen in der Weise zuvorzukommen, dass er entweder die physische Möglichkeit zu weiteren Verletzungen verliert oder von künftigen Verbrechen abgeschreckt wird. Auch dieser Lehre konnte Feuerbach nicht zustimmen. Denn da sie ja von der Androhung im Gesetze gänzlich absah, machte sie aus der Strafe ein blosses Zwangsübel zum Zwecke der Verteidigung und entzog sich selbst den Rechtsgrund

für die Execution, der eben, durch die That des Verbrechers bedingt, in dem Strafgesetze enthalten liegt. Noch weniger schliesslich konnte sich Feuerbach mit der Theorie einverstanden erklären, die den Zweck der Strafe in der Besserung des Verbrechers sah; er hatte, von Kantischen Grundsätzen geleitet, den Zweck des Staates zu deutlich in der Sicherung und Verteidigung der Rechte der Bürger erkannt, als dass er dem Staate das Recht einräumen konnte, seine Bürger zum Zwecke ihrer Besserung mit sinnlichen Übeln zu belegen, denn ein solches Übel ist keine Strafe, sondern eine Züchtigung, und „Züchtigung ist nie in der rechtlichen Gewalt des Staates begriffen“ (Antihobbes S. 203).

Indem sich Feuerbach so mit den zeitgenössischen Theorien auseinandersetzte, gewann er seine eigenen Überzeugungen vom Zwecke der bürgerlichen Strafe. Er lässt uns einen tiefen Blick in die Genesis seiner Theorie thun, wenn er in seiner „Revision der Grundsätze“ S. 59/60 ausführt, seine Lehre stimme mit den anderen Vorstellungsarten überein und vereinige das Wahre derselben in sich. Denn nach seiner Theorie sei der Zweck der Strafe auch 1. Besserung, aber nicht insofern als die Strafe exequiert wird, sondern insofern sie angedroht wird, denn durch diese Drohung soll der Wille zum Besseren, zur Gesetzmässigkeit gewendet werden; 2. Abschreckung, aber nur in Beziehung auf das Strafgesetz, welches eine gesetzwidrige Handlung mit Strafen bedingt und durch Furcht den Willen zu bestimmen sucht, während die Execution nur mittelbar Abschreckung bewirken soll, insofern sie die gesetzliche Drohung als Drohung möglich macht; 3. Prävention, aber ebenfalls nicht durch die Execution, sondern durch die Androhung, insofern diese dem Verbrechen zuvorzukommen und durch Abschreckung aller möglicher Verbrecher (nicht eines bestimmten Verbrechers) Sicherheit der Rechte zu bewirken sucht. Aus solchen Anmerkungen ist deutlich zu entnehmen, dass die entgiltige Ausgestaltung der Feuerbachschen Straftheorie zum grossen Teile aus einer kritischen bewussten Anlehnung an die bestehenden Lehren seiner Zeitgenossen hervorgegangen ist. Wie weit der Kantische Einfluss reicht, diese Entscheidung muss dem dritten Teile dieser Abhandlung vorbehalten werden.

Nachdem wir uns bisher über den Grund des Strafrechts und der Strafpflicht, über das Subjekt beider, über Grund und Zweck der Strafe nach Feuerbachs Überzeugung und schliesslich über das Verhältnis der zeitgenössischen Theorieen zu dieser An-

schauung unterrichtet haben, gehen wir näher auf die Untersuchung des Wesens der bürgerlichen Strafe ein. Ihr Begriff ist in der Definition enthalten: „Die bürgerliche Strafe ist ein vom Staate wegen einer begangenen Rechtsverletzung zugefügtes, durch ein Strafgesetz vorher angedrohtes sinnliches Übel.“ Das Strafgesetz ist also notwendige Voraussetzung jeder Strafexekution. „Nulla poena sine lege“. Feuerbach definiert es im Sinne der bisherigen Ausführungen im § 73 seines Lehrbuchs mit folgenden Worten: „Die lex poenalis ist die kategorische Erklärung der Notwendigkeit eines sinnlichen Übels im Falle einer bestimmten Rechtsverletzung.“ Daraus folgt, dass das Strafgesetz gültig ist, 1. durch sich selbst (d. h. seine Anwendung kann nicht abhängen von der richterlichen Beurteilung seiner Zweckmässigkeit in besonderem Falle) und 2. für alle in demselben enthaltenen Fälle, d. h. das Strafgesetz gilt ausnahmslos. Die folgenschwere Bedeutung dieser beiden aus der Feuerbachschen Theorie sich ergebenden Sätze für die damalige Zeit lernt man verstehen, wenn man die kriminellen Zustände des ganzen 18. Jahrhunderts betrachtet, wie sie uns Feuerbach selbst in dem Fragmente 1805 „Über die bevorstehende Reform der bayrischen Kriminalgesetze“ schildert. Der Mangel an klaren, bestimmten, dem Geiste und den Forderungen der Zeit angepassten Strafgesetzen hatte derartig zu richterlicher Willkür geführt, dass auf der einen Seite sentimentale Humanitätsduselei, auf der anderen Seite unmenschliche Härte und Grausamkeit aller Gerechtigkeit Hohn sprachen. „Die Gerechtigkeit mit der Milde, die Strenge mit der Humanität geschickt zu vereinigen, eine kräftige, jedoch menschlich gerechte Kriminaljustiz zu gründen, die richterliche Willkür ihrer angemassten Herrschaft zu entsetzen, ohne darum die Vernunft des Richters bloss an tote Buchstaben zu fesseln, dieses ist eine der ersten Aufgaben des Strafgesetzgebers,“ sagte Feuerbach, als er im Jahre 1813 dem Plenum des königlichen geheimen Rats den Entwurf seines Strafgesetzbuches vorlegte, und fügte hinzu: „sie zu lösen, war ein Hauptzweck bei der Bearbeitung des hier vorliegenden Werkes.“ Und dass die ausnahmslose Geltung der Strafgesetze für alle, d. h. die Gleichheit der Unterthanen vor dem Gesetze, die auch Kant gefordert hatte, für ihn ein leitender Grundsatz war, das spricht er deutlich genug in den Bemerkungen zu dem Votum des Grafen von Arco aus: „Wer ein Verbrechen begeht, der ist nun eben

Verbrecher und hat als Verbrecher durchaus keinen anderen Rang, als den ihm seine That anweist.“ Das bestimmte Strafgesetz, in dem ein Verbrechen mit einer der Qualität und Quantität nach festgesetzten Strafe bedroht wird, schliesst, soweit nicht gesetzliche Gründe zu einer Ausnahme vorhanden sind, richterliche Willkür überhaupt aus. Das relativ unbestimmte Strafgesetz, das für ein Verbrechen verschiedene Strafen alternativ oder eine bestimmte Strafe nur qualitativ festsetzt, lässt die richterliche Beurteilung nur für die Qualität bez. Quantität der Strafe zu, während schliesslich die unbestimmten Strafgesetze, die nichts über die Qualität und Quantität der Strafe aussagen, den Richter berechtigen und verpflichten, nach eigenem Ermessen die Strafe zu bestimmen. Aber dabei ist er, wie auch der Gesetzgeber für die bestimmten und relativ unbestimmten Strafgesetze, bezw. der Qualität und Quantität der Strafe an die Grundsätze gebunden, die sich aus dem Wesen, dem Grunde und Zwecke der Strafe ergeben. Da nämlich die Androhung der Strafe Abschreckung von Verbrechen bewirken soll, so muss die Qualität des Strafübels nach den beiden Forderungen bestimmt werden: 1. Die Strafe muss ihrer Art nach in der Regel ein Beweggrund zur Unterlassung der Handlung sein können, und 2. die Strafe muss direkt derjenigen Triebfeder widersprechen, aus der das Verbrechen gewöhnlich begangen wird. „Bei Verbrechen aus Ehrsucht muss die Freiheitsstrafe mit ausgezeichneter Ehrenkränkung, bei Verbrechen aus Hochmut und Geringschätzung anderer mit Demütigung, bei Verbrechen aus Trägheit mit Arbeit verbunden werden“ (Kritik des Kleinschrodischen Entwurfs S. 132).

Die Quantität der Strafe ergiebt sich ebenfalls aus den Prinzipien der Theorie. Da der allgemeine Grund der Strafe in der Sicherung des Staates gelegen ist, da also ein Verbrechen im letzten Sinne bestraft wird, weil es die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft gefährdet, so muss die Strafquantität ihren Massstab in der Gefährlichkeit des Verbrechens für den Staat finden. „Je grösser die Gefahr für den rechtlichen Zustand ist, welche die Handlung begründet, desto grösser ist die äussere Strafbarkeit, desto grösser daher die Strafe“ (Revision II S. 205). Der Gesetzgeber muss sich also ein Verbrechen in abstracto vorstellen, muss sich die einzelnen Merkmale desselben und ihre Gefahr für die Staatssicherheit deutlich machen und muss darnach eine Strafe festsetzen, sodass also deren im Gesetz bestimmter

Grad durch das Zusammentreffen aller dieser Prädikate bedingt ist. Sind nun im besonderen Falle der Rechtsverletzung diese gesetzlichen Merkmale nicht in ihrer Gesamtheit vorhanden, so hat der Richter von dem angedrohten Übel so viel abzuziehen, als den fehlenden Merkmalen entspricht (Revision II S. 5). Zu solch exakter Begriffssynthese und -Analyse gehört aber gediegene philosophische Schulung, die Feuerbach dem Gesetzgeber und Richter zu formellem Gebrauche nicht eindringlich genug empfehlen kann.

Nach dieser dem engen Rahmen unserer Abhandlung angepassten Betrachtung des Charakters der Strafe wenden wir uns jetzt zum Objekte derselben, zum Verbrecher. Ganz im Sinne Kants sagt Feuerbach § 21 seines Lehrbuchs: „Wer die durch den Staatsvertrag verbürgte, durch Strafgesetze gesicherte Freiheit verletzt, begeht ein Verbrechen,“ und er unterscheidet ebenfalls öffentliche Verbrechen, durch welche unmittelbar die Rechte des Staates, und Privatverbrechen, durch welche die Rechte eines Unterthan verletzt werden. Aus dieser Definition ergiebt sich ohne weiteres, dass nur ein Bürger, der durch die Strafgesetze des Staates verpflichtet ist, Subjekt eines Verbrechens sein kann (§ 27), wie andererseits eine als Verbrechen zu bestrafende Handlung auch notwendigerweise nur gegen eine unter dem Schutze des Staates stehende Person gerichtet sein muss (§ 32).

Ehe nun aber eine Strafe verhängt werden darf, muss der Richter über die absolute Strafbarkeit des vorliegenden Falles entscheiden, d. h. muss untersuchen, ob überhaupt die rechtliche Möglichkeit der Anwendung eines Strafgesetzes vorliegt. Dieselbe wird ausgeschlossen, wenn 1. der objektive Grund aller Strafbarkeit fehlt, nämlich das Vorhandensein einer Thatsache, welche unter der Drohung eines Strafgesetzes enthalten ist, und 2. der subjektive Grund der Strafbarkeit fehlt, nämlich die Schuld des Handelnden. Diese letztere wiederum hängt ab von der Zurechnungsfähigkeit (Imputabilität) der Person, wobei Feuerbach unter Zurechnung (Imputation) „die Beziehung einer objektiv strafbaren That als Wirkung auf eine dem Strafgesetze widersprechende Willensbestimmung des Thäters als Ursache derselben“ versteht.

Daraus ergeben sich zwei Haupterfordernisse, die zum Wesen der Zurechnung gehören: 1. Dass das Verbrechen seinen Grund im Begehrungsvermögen der Person habe, und 2. dass die Willensbestimmung, welche die Ursache des Verbrechens ist,

auch innerlich, d. h. im Gemüte des Handelnden, dem Strafgesetze widerspreche, indem derselbe a) die Strafbarkeit seiner That kannte; b) sich im Zustande einer möglichen rechtmässigen Willensbestimmung befand, und c) trotzdem seinen Willen dem Strafgesetze entgegen bestimmte (§ 85). Die Art der Verschuldung kann dann entweder sein: Culpa (Fahrlässigkeit), d. h. „eine gesetzwidrige Bestimmung des Willens zu einer Handlung oder Unterlassung, woraus nach den Gesetzen der Natur ohne die Absicht der Person die Rechtsverletzung entsteht“, oder Dolus, d. h. „eine Bestimmung des Willens zu einer Rechtsverletzung als Zweck mit dem Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit des Begehrens“ (§ 54). Ist sich bei der Culpa die Person der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer gesetzwidrigen Wirkung ihrer in anderer Absicht unternommenen Handlung bewusst gewesen, so liegt unmittelbare Fahrlässigkeit (Mutwille, Frevelhaftigkeit, Leichtfertigkeit), im verneinenden Falle mittelbare Fahrlässigkeit vor (Leichtsinn, Übereilung, Nachlässigkeit, Unbedachtsamkeit) (§ 56). Auch der Dolus umfasst zwei Arten: 1. den bestimmten Dolus (dolus determinatus), bei dem der gesetzwidrige Erfolg ausschliesslicher Zweck des Begehrens ist, und 2. den unbestimmten Dolus (dolus eventualis), bei dem sich die verbrecherische Absicht auf mehrere Rechtsverletzungen einer bestimmten Art oder Gattung alternativ richtet.

Während also Culpa und Dolus die Zurechnungsfähigkeit der Personen begründen, giebt es drei Hauptgruppen von gesetzwidrigen Handlungen, die aus Mangel einer Verschuldung nicht gestraft werden dürfen: 1. Wenn die That unverschuldet ohne Zuthun des Willens bloss mittelst der mechanisch bestimmten Körperkraft erfolgte, 2. wenn die Person sich unverschuldet in einem Gemütszustande befindet, in dem die Möglichkeit des Bewusstseins der Strafbarkeit ausgeschlossen ist (Kinder, Taubstumme, Blöde, Geisteskranke etc.), und 3. wenn sich die Person unverschuldet in einem derartigen Zustande befindet, dass selbst bei dem Bewusstsein des Strafgesetzes die mögliche Wirksamkeit desselben auf das Begehren aufgehoben war (z. B. im Zustande vorhandener Qualen, dringender höchster Gefahr) (§§ 89, 90, 91).

Hat nun der Richter nach diesen Grundsätzen über die Zurechnungsfähigkeit des Delinquenten und den Grad seiner Verschuldung entschieden, so darf er, natürlich immer nur im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen, an die Festsetzung der Strafe

gehen. Und wie wir oben aus der Betrachtung der äusseren Seite der Handlung in ihrer Gefahr für die allgemeine Sicherheit des Staates einen Massstab für die objektive Strafbarkeit und damit für die Quantität der Strafe erkannten, so wird uns jetzt durch die verschiedenen Arten der Verschuldung, d. h. durch die subjektiven Gründe der Strafbarkeit ein zweiter Massstab für die Strafquantität gegeben, der entsprechend auf die Staatsgefährlichkeit der sinnlichen Triebfeder als letzter Ursache jeder Gesetzesübertretung eingestellt ist und zu der allgemeinen Regel führt: „Der Dolus ist immer strafbarer als das Verbrechen aus Culpa“ (§ 116). Die Culpa ihrerseits ist umso strafbarer, 1. je leichter die Handlung hätte unterlassen oder gethan werden können, 2. je enger der Zusammenhang zwischen der Handlung und der daraus entstandenen Rechtsverletzung war, 3. je mehr die besonderen Verhältnisse den Schuldigen zur gehörigen Sorgsamkeit verpflichteten (§ 117). Für den Dolus andererseits gilt die Regel: 1. Je stärker und heftiger die sinnliche Triebfeder wirkt, 2. je unverbesserlicher und fester sie im Gemüte wurzelt, 3. auf je mehr Rechtsverletzungen sie gerichtet ist, desto strafbarer ist die Handlung (§ 119). Wie diese bedeutsamen Sätze der Feuerbachschen Imputationslehre entstanden sind, wie viel sie dem Einflusse der Kantischen Philosophie verdanken, das soll der dritte Teil vorliegender Abhandlung unter anderem nachweisen, dem wir uns nach unserer Darstellung der Feuerbachschen Straftheorie jetzt zuwenden.

IV. Das Verhältnis der Feuerbachschen Straftheorie zur Kantischen Philosophie.

In den beiden ersten Teilen der Abhandlung ist eine Darstellung der Kantischen und Feuerbachschen rechtsphilosophischen und straftheoretischen Überzeugungen gegeben worden unter stetem Hinblick auf das Ziel dieser Arbeit, nämlich auf die Ermittelung des Abhängigkeitsverhältnisses der Feuerbachschen Straftheorie von der Kantischen Philosophie. Es zeigten sich bei der Entwickelung der Feuerbachschen Anschauungen so offenkundige Abhängigkeitsbeziehungen, dass es nur eines kurzen Hinweises bedurfte, um dieselben ins hellste Licht zu rücken. Was sich nun auf diese Weise bisher vereinzelt ergab, das soll in unserm letzten Teile in festem Zusammenhange vorgetragen werden. Bevor wir

aber den Einfluss spezieller Kantischer Anschauungen auf die Feuerbachsche Straftheorie betrachten, können wir schon das eine konstatieren, das sich aus der Gegenüberstellung beider Lehren unmittelbar ergiebt: Feuerbach hat seine Resultate mit Hilfe Kantischer Methode gewonnen. Scharfe Präzision, lichtvolle Klarheit, erschöpfende und umfassende Definition seiner Begriffe, sorgfältige Deduktion seiner Lehrsätze und höchsten Prinzipien, straffer innerer Zusammenhang seiner Sätze, systematischer Zusammenhang seiner Lehren, das sind Vorzüge, die er dem Studium der Kantischen Schriften verdankt, und die z. B. seinem Lehrbuche die anerkannt vorbildlichen Eigenschaften verliehen haben.

Um nun den Einfluss spezieller Kantischer Anschauungen auf Feuerbach bequem und deutlich erkennen zu können, wird man zweckmässig drei Perioden der Feuerbachschen Entwickelung annehmen müssen. Die erste reicht bis zum Antihobbes, dessen staatsrechtliche Erörterungen sie einschliesst, und enthält die Ausbildung der allgemeinen rechtsphilosophischen Grundlage. In ihr macht sich der Einfluss Kants unbedingt geltend, und Feuerbach schreitet durchaus in den Bahnen seines Meisters einer absoluten Theorie entgegen. Die zweite Periode umfasst die erste Begründung der Feuerbachschen Straftheorie und bedeutet eine Zeit der Vermittlung zwischen Kantischen Anschauungen und den zeitgenössischen relativen Straflehren. Sie reicht bis 1799, nämlich bis zur Ausarbeitung der „Revision der Grundsätze". Die dritte Periode schliesslich ist die des Ausbaues der Feuerbachschen Straftheorie. In ihr kommt der Kantische Einfluss wieder zu fast ausschliesslicher Geltung. Aber Feuerbach vermag sich die Lehren seines Meisters nicht mehr unbefangen anzueignen, sondern steht vollständig unter dem Banne seiner in der zweiten Periode gewonnenen Auffassung über Begriff und Wesen der Strafe und des Strafgesetzes, woraus sich missverständliche Auffassungen Kantischer Ansichten ergeben, die in der Imputationslehre zu einer der Kantischen entgegengesetzten Theorie führen.

In seiner „Kritik des natürlichen Rechtes" sagt Feuerbach S. 5: „Die Prinzipien der kritischen Philosophie, die Auffindung der letzten Gründe der Sittlichkeit, das tiefere Durchforschen sowohl der Natur der theoretischen als auch der praktischen Vernunft mussten die Bemühungen der Selbstdenker auf dem Felde des Naturrechts erleichtern, ihnen zum sicheren Leitfaden auf

ihrem Wege dienen und eine festere Begründung dieser Wissenschaft möglich machen.“ Diese Worte treffen im vollsten Sinne für Feuerbach selber in seiner ersten Periode zu. Ehe er sich mit der Erörterung rechtsphilosophischer Fragen beschäftigte, hatte er sich ganz in den Geist der Kantischen theoretischen und praktischen Philosophie eingelebt. Dass die Vernunft eine Gesetzgeberin für das Reich der Natur und das Reich der Zwecke bedeutet, ist seine von Kant übernommene grundlegende Auffassung, die sein ganzes Rechtsgebäude trägt. Auf dem Gebiete der Moral schliesst er sich kritiklos seinem Meister an und gebraucht nicht selten dessen eigene Worte und Sätze. Der kategorische Imperativ mit seinen speziellen Formulierungen: „1. Behandle kein vernünftiges Wesen ausser Dir als willkürliches Mittel zu Deinen willkürlichen Zwecken, 2. Behandle Dich selbst nicht als Mittel zu Deinen beliebigen Zwecken, 3. Du sollst die vernünftige Natur ausser Dir stets als Zweck betrachten, 4. Du sollst Dich stets als Zweck betrachten,“ taucht in seinen Schriften immer wieder auf und spielt für die Genesis seiner Straftheorie eine nicht unwesentliche Rolle. Ebenso übernimmt er in dieser Periode ganz im Sinne seines Meisters dessen Überzeugung von der praktischen Realität der Willensfreiheit, die durch die Thatsache des Sittengesetzes in uns bewiesen wird. Die gesetzgebende Kraft der Vernunft, die Forderung der menschlichen Freiheit, der kategorische Imperativ, das sind die ersten Pfeiler, auf die er den Bau seiner Rechtsphilosophie stützt. Auf ihnen erheben sich zunächst seine Anschauungen über Quelle, Grundsatz, Wesen und Gebiet des Rechtes, wie sie im zweiten Teile dargestellt sind, die, weil auf Kantischen Prinzipien begründet, notwendigerweise mit den Kantischen Überzeugungen übereinstimmen mussten. Und diese entsprechenden Anschauungen über die Grundlagen des Rechts und der Moral bedingten wiederum die Übereinstimmung beider Männer hinsichtlich der Unterscheidung dieser beiden Gebiete, wie wir sie im zweiten Teile konstatieren konnten. Dabei liegt bezüglich dieser Rechtsmaterien auf Seiten Feuerbachs kein unmittelbarer Anschluss an schon fertige Kantische Lehren vor. Der Schüler nimmt vielmehr, vom Geiste der allgemeinen Überzeugungen seines Meisters durchdrungen, dessen besondere Ansichten voraus.

Ein wenig anders gestaltet sich das Abhängigkeitsverhältnis hinsichtlich der staatsrechtlichen Anschauungen Feuerbachs,

Hier fand er in der Schrift von 1793 eine durchgebildete Kantische Auffassung vor, seine Überzeugung zwang ihn im wesentlichen zur Beistimmung, seine Selbständigkeit drängte ihm in unwesentlichen Punkten andere Meinung auf, die er, wie wir schon gelegentlich bemerkten, später wieder zurücknahm. Der Kantische Freiheitsbegriff ist der Pol, um den sich die staatsrechtlichen Überzeugungen Feuerbachs drehen. Der letzte Zweck des Staates liegt ihm, wie bei Kant, in der Forderung der Vernunft begründet, wechselseitige Freiheit aller zu ermöglichen. Daraus entspringt dieselbe hohe Wertschätzung des Staates in der Reihe menschlicher Institutionen, die uns schon bei Kant begegnete. „Aus allem diesen geht die Wahrheit hervor, dass es ausser der bürgerlichen Gesellschaft keinen Stand der Freiheit giebt, dass wir nichts durch den Staat verlieren als die Freiheit, ungestraft zu beleidigen, und dass der Staat den Rang der ehrwürdigsten und heiligsten aller menschlichen Anstalten vor der Vernunft behaupte“ (Antihobbes S. 46). Hätte Feuerbach auf der Grundlage dieser allgemeinen Überzeugungen konsequent seine Straflehre aufgebaut, dann hätte er notwendigerweise zu einer absoluten Theorie gelangen müssen. Dazu zwang ihn ja eigentlich einerseits die Auffassung, dass die praktische Vernunft das prinzipium essendi des Rechtes sei, woraus doch eben folgen würde, dass auch das Strafrecht seine letzte Quelle in der Vernunft hat, dass es also nicht von einem äusseren Zwecke seinen Grund hernimmt. Und andererseits hätte ihn auch seine Überzeugung von dem in der Vernunft begründeten Staatszwecke zu einer absoluten Straftheorie führen müssen.

In Wahrheit aber machte sich in der zweiten Periode bei Feuerbach der Einfluss der relativen Straflehren seiner Zeit geltend und liess ihn den Versuch wagen, diese Relativität mit der Kantischen Absolutheit zu vereinigen. Feuerbach war ein praktischer Kopf, der recht wohl wusste, dass eine Straftheorie keine allgemeine Geltung und Ausbreitung finden würde, die in keinerlei Beziehung zu den herrschenden Lehren seiner Zeit stand. So knüpfte er denn an die zeitgenössischen bedeutenderen relativen Theorien an, suchte diejenigen Elemente heraus, die sich mit Kantischen Gesichtspunkten in leidlichen Einklang bringen liessen und vereinigte sie in seiner psychologischen Zwangstheorie. Im zweiten Teile unserer Abhandlung haben wir aus seinem eigenen Munde eine Bestätigung dieser Auffassung über die Entstehung

seiner Lehre gehört. Es ist nun ausserordentlich interessant, zu verfolgen, wie Feuerbach im einzelnen diese Verquickung relativer Ansichten mit den Kantischen absoluten durchzuführen versuchte.

Die Auffassung vom primären Zwecke des Staates, als in einer Vernunftforderung begründet, lässt er, ohne sie gänzlich aufzugeben, zurücktreten hinter dem sekundären Zwecke der Sicherung der Bürgerrechte, den auch Kant, aber eben nur als sekundären, anerkennt. Damit hat er Anschluss an die relativen Theorien gefunden, ohne sich wesentlich von Kant entfernt zu haben. Bezieht man Strafrecht und -Pflicht des Staates auf dessen sekundären Zweck, so erscheinen beide relativ, bezieht man sie auf den im Hintergrunde stehenden primären Zweck, so erscheinen beide absolut deduziert.

Ganz entsprechend begründet Feuerbach seine Auffassung über den Zweck der Strafe. Sein allgemeiner Grund der Notwendigkeit und des Daseins der Strafe, nämlich die „Notwendigkeit der Erhaltung wechselseitiger Freiheit aller“, verbindet ihn durch seine Beziehung auf den absoluten Staatszweck mit Kant und dessen absoluter Straftheorie. Der besondere Strafzweck, nämlich die Abschreckung aller als möglicher Beleidiger von Rechtsverletzungen, dagegen lässt ihn Anschluss finden an die geltenden relativen Theorien (wie wir im zweiten Teile erfahren haben) und steht dennoch gleichzeitig durch seine Beziehung auf den Staatszweck mit dem allgemeinen Strafgrunde, also mit der Kantischen Absolutheit, in Verbindung. Dass sich Feuerbach mit seiner relativen Theorie wirklich nicht allzuweit von Kants absoluter entfernt hat, lässt sich aus Kant selbst nachweisen. Obgleich in erster Hinsicht die Strafgerechtigkeit als eine in der Vernunft begründete Forderung bei jeder Strafe zu Worte kommen soll, will Kant dennoch auch die Strafklugheit nicht vernachlässigen. Und diese Klugheit verlangt nach seiner Auffassung, dass die Strafandrohung geeignet sei, das handelnde Subjekt von dem Verbrechen abzuschrecken, wie aus den Worten hervorgeht (Metaphysik d. S. 37 über das Notrecht): „Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche mit einem andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstiesse, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht grösser sein als die des Verlustes des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung garnicht

haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch ungewiss ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Übel, was gewiss ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen." Damit ist ja implicite die Feuerbachsche Anschauungsweise auch von Kant sanktioniert, und es zeigt sich, dass auch Kant nicht ohne Fühlung mit den relativen Lehren seiner Zeit gewesen ist. Der Philosoph befragte zuerst die Strafgerechtigkeit und gewann seine absolute Theorie; der praktische Kriminalist hielt sich mehr an die Strafklugheit und gelangte zu seiner relativen Theorie. Schliesslich lässt sich auch für Feuerbachs Auffassung vom Rechtsgrunde der Strafandrohung und -Zufügung sein Bemühen nachweisen, mit Kant in Fühlung zu bleiben. Den Rechtsgrund der Strafandrohung beweist er unmittelbar mit Hilfe des Kantischen Rechtsprinzips: „Was mit der wechselseitigen Freiheit aller zusammenbesteht, ist Recht." Und auch zur Begründung seiner Auffassung vom Rechtsgrunde der Strafzufügung, insofern er im Strafgesetze liegt, geht er auf Kant zurück, was sich unter anderem deutlich aus der Stelle ergiebt (Revision I, S. 48): „Gesetzt auch, die blosse Vorstellung von der wirklichen Strafe einzelner Verbrecher wäre ein vollgiltiger psychologischer Grund zur Abschreckung anderer von ähnlichen Verbrechen; ist denn ein psychologischer Grund zugleich ein Rechtsgrund? Wie kann es ein Recht geben, einem Menschen bloss darum ein Übel zuzufügen, weil dieser ihm zugefügte Schmerz ihm nützlich ist? Dies heisst einen Menschen als Sache behandeln, und auch der Verbrecher ist Mensch." Und nun citiert er die Stelle aus Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (S. 173): „Richterliche Strafe (poena forensis) kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gut zu befördern für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloss als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wo wider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt." Nur quia peccatum est, kann also auf Grund des vorausgegangenen Strafgesetzes die Strafe verhängt werden.

Kuno Fischers Darstellung des Verhältnisses von Feuerbach zu Kant in seinem Kantwerke berücksichtigt ausschliesslich diesen einen Punkt, redet also nur von dem Feuerbachschen Rechtsgrunde der Strafexecution und seiner Beziehung zu der Kantischen Straf-

theorie unter Vernachlässigung des allgemeinen Grundes der Strafe, des Zweckes und Rechtsgrundes der Strafandrohung und des Zweckes der Strafzufügung. Seine Ausführungen erwecken auf diese Weise den Eindruck, als habe Feuerbach mit Kant eine absolute Theorie vertreten, und als seien seine Anschauungen aus der unmittelbaren Anlehnung an die Kantische Straflehre hervorgegangen. „Infolge der Kantischen Grundsätze vom Strafrecht hat A. Feuerbach eine neue Theorie in die Lehre vom peinlichen Recht eingeführt.“ Dem gegenüber soll nochmals bemerkt werden, dass Feuerbach seine rechtsphilosophischen Überzeugungen wesentlich auf der Grundlage der Kantischen Ethik gewonnen und Kants Rechtslehren zum grossen Teile vorausgenommen hat. Dass er bei der ersten Aufstellung seiner relativen Straflehre nicht von der Kantischen absoluten Theorie beeinflusst worden sein kann, ergiebt sich ausser aus inneren auch aus dem äusseren Grunde, dass ja, wie Feuerbachs Briefe erweisen, der Antihobbes schon in der ersten Hälfte des Erscheinungsjahres der Metaphysik der Sitten vollendet war, dass also Feuerbach dieses Werk unmöglich hat benutzen können. Erst seit 1799 treten in Feuerbachs Schriften Zitate aus den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre auf. Und wo sie sich auf die schon 1797 errichteten Grundpfeiler der Feuerbachschen Straftheorie, wie z. B. den Rechtsgrund der Execution, beziehen, da haben sie eben nur den Zweck, die unabhängig von der Metaphysik der Sitten gewonnenen Überzeugungen nachträglich als mit den Kantischen übereinstimmend hinzustellen.

Für den weiteren Ausbau seiner Lehre, wie er in der dritten Periode vollführt wurde, hat Feuerbach allerdings auch die Kantische Straftheorie berücksichtigt und ist namentlich in seiner, für die kriminalistische Praxis so bedeutsamen und segensreichen Anschauung über das Strafgesetz nicht unwesentlich von ihr beeinflusst worden. Dies zeigt sich deutlich auf S. 141 Revision I, wo er, nachdem er sich über die jede richterliche Willkür ausschliessende unbedingte Gültigkeit der Strafgesetze ausgesprochen hat, in der Anmerkung sagt: „Das ist, was Kant durch den Satz ausdrückt: Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ.“ Und auf S. 147 giebt er die Definition: „Das Strafgesetz ist eine kategorische Erklärung von der rechtlichen Notwendigkeit der Verknüpfung eines sinnlichen Übels mit einer rechtswidrigen Handlung.“ Vielleicht könnte ein direkter Einfluss der Kantischen Straftheorie auf die Feuerbachsche angenommen werden auch hinsichtlich der

Bestimmung von Begriff und Arten des Verbrechens, die ja auch in die dritte Periode gehört und zu auffallend übereinstimmenden Resultaten geführt hat. Die wichtigste Materie aber, die Feuerbach in dieser Zeit nach 1798 behandelte, nämlich die Imputationslehre, führt uns bei der Untersuchung des Kantischen Einflusses wieder ins Gebiet der Moral zurück, und ihre Betrachtung wird uns das bestätigen, was wir schon am Anfange dieses letzten Teiles vorausgreifend behauptet haben.

Auf S. XX der Einleitung zur Revision heisst es: „Die Mangelhaftigkeit unserer Verordnungen macht schlechterdings Grundsätze über die Anwendung der Strafe überhaupt und über den Massstab der Strafen notwendig, welche den Inhalt der sogenannten Imputationslehre ausmachen, und weil wir diese Lehre aus dem Begriffe von Strafe und Strafgesetz entwickeln müssen, der Philosophie ein Recht zusichern, welches ihr in allen übrigen Teilen der Jurisprudenz abgesprochen werden muss, ich meine das Recht, in der Kriminalwissenschaft nicht bloss einen formellen, sondern auch einen materiellen Gebrauch zu haben.“ Schon diese Bemerkung begründet die Vermutung, dass die Kantische Philosophie für die Feuerbachsche Lehre von der Zurechnung eine bedeutsame Rolle spielen wird.

Seinem Programme entsprechend geht nun Feuerbach bei Entwicklung seiner Imputationstheorie von dem Begriffe der Strafe und des Strafgesetzes aus und stellt den Grundsatz auf: „Diejenigen Eigenschaften der Person als Ursache der strafbaren Handlung, durch welche die physische Möglichkeit der Wirksamkeit des Strafgesetzes begründet ist, sind die ausschliesslichen Bedingungen der Möglichkeit der Zufügung einer Strafe“ (Revision I, S. 41). Und diese unerlässlichen Erfordernisse für jede absolute objektive Strafbarkeit findet er im Anschluss an die drei Kantischen Gemütsvermögen: Verstand, Urteilskraft, Begehrungsvermögen. Er stellt entsprechend unseren schon früher gegebenen Ausführungen fest: Jede Strafe setzt bei dem Subjekte voraus: 1. mit Hilfe des Verstandes erlangtes Bewusstsein des Strafgesetzes, 2. durch die Urteilskraft vermittelte Subsumtion der That unter das Gesetz, 3. Bestimmung des Begehrungsvermögens zur Übertretung als Grund ihrer Existenz. Auch die Einteilung des Begehrungsvermögens in das obere (= reiner Wille, freie Willkür, reine paktische Vernunft), das bestimmbar ist durch die blosse

Form der Vernunftforderung, und das untere, das bestimmt wird lediglich durch sinnliche Vorstellungen, entnimmt er der Kantischen Philosophie.

Aber nun zwingt ihn seine Auffassung vom Wesen der Strafe und des Strafgesetzes, die Bahnen Kants und aller zeitgenössischen Kriminalisten zu verlassen. Wenn der Zweck des Strafgesetzes darin bestehen soll, durch Androhung eines sinnlichen Übels vom Verbrechen abzuschrecken, so muss notwendigerweise vorausgesetzt werden, dass die verbrecherische Handlung ihren Ursprung in sinnlichen Vorstellungen, also im unteren Begehrungsvermögen hat. Denn würde der Verbrecher aus Freiheit die Gesetze verletzen, würde seine That also ihre Quelle im oberen Begehrungsvermögen haben, so wäre ja jede zum Zwecke der Abschreckung gegebene sinnliche Vorstellung völlig wirkungslos, d. h. das Strafgesetz als Abschreckungsmittel wäre überflüssig. Wollte also Feuerbach in seiner Theorie konsequent sein, so musste er notwendig zu einem, von ihm selbst allerdings abgeleugneten Determinismus gelangen. Und es ist nun eine höchst merkwürdige Thatsache, dass er diese der Kantischen gerade entgegengesetzte Auffassung mit der missverstandenen Kantischen Freiheitslehre begründet.

Mit Kant vertraten wohl alle zeitgenössischen Kriminalisten den Standpunkt, dass die menschliche Willensfreiheit das höchste Prinzip aller Imputation sein müsse, dass also nur eine aus Freiheit begangene Handlung zugerechnet werden dürfe, und sie schlossen sich an den Kantischen Satz an: „Je kleiner das Naturhindernis, je grösser das Hindernis aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung als Verschuldung angerechnet.“ Dieser Auffassung tritt nun Feuerbach mit aller Entschiedenheit entgegen, sucht nachzuweisen, dass der Freiheitsbegriff überhaupt nicht ins Gebiet der Rechtswissenschaft gehöre, und bemüht sich, seine eigene Überzeugung aus der Kantischen Freiheitslehre heraus zu entwickeln. Revision II, S. 90 sagt er: „Die Rechtslehrer werden mir daher erlauben, wenn ich jetzt auf einige Augenblicke mit ihnen über Freiheit überhaupt philosophiere und aus den neueren Entdeckungen in der Philosophie meine Überzeugungen vor ihnen rechtfertige. Sie stützen sich auf einen Begriff, der innerhalb der Philosophie liegt, dessen Bestimmung und Gehalt bloss durch diese gerechtfertigt werden kann, und dürfen uns daher auch nicht verargen, wenn wir vor ihren Augen untersuchen, ob sie die Aussprüche der Philosophie verstanden oder nicht verstanden haben.“

Und in einer Anmerkung fügt er hinzu: „Geradezu auf Kants Schriften zu verweisen und die Prinzipien zu meinen Behauptungen bloss zu borgen, wäre ebenso töricht wie unbescheiden, als über meine Gegner chevalierement abzusprechen oder flüchtig darüber zu radottieren. Gleichwohl werde ich die wichtigsten Stellen Kants, welche die richtige Theorie von der Freiheit enthalten, meinen Behauptungen ausdrücklich unterlegen; nicht als wenn ich diese auf Treu und guten Glauben angenommen hätte, sondern um zu zeigen, dass meine Überzeugungen nicht Privatüberzeugungen sind." Und Revision I, S. 320 sagt er in einer Anmerkung zu seiner Ansicht über die Freiheit: „Es ist dies die Kantische Vorstellungsart, die ich aber nicht, weil sie die Kantische, sondern weil sie die einzig wahre ist, auch zu der meinigen gemacht habe."

Mehr denn 100 Seiten sind nun in Band II der Darstellung dieser Freiheitstheorie gewidmet. Wir wollen von diesen Feuerbachschen Ausführungen in aller Kürze nur folgendes als wesentlich herausgreifen: Nach Kant ist die Freiheit — als das Vermögen, einen Zustand schlechthin von selbst anzufangen — ein intelligibler Gegenstand, ein Begriff, den wir zwar denken, dessen Realität wir aber vor dem theoretischen Verstande nicht beweisen können. Erst die Kritik der praktischen Vernunft ergiebt seine praktische Realität. Aus der unleugbaren Thatsache nämlich, dass in der Vernunft jedes Menschen das Sittengesetz mit der Forderung seiner Beachtung begründet liegt, ergiebt sich mit Notwendigkeit die Existenz eines Vermögens, diesen Forderungen selbst gegen sinnliche Antriebe nachkommen zu können, d. h. ergiebt sich die Realität der Willensfreiheit. „In dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes ist daher auch die Notwendigkeit eines Vermögens enthalten, dieses Gesetz zu befolgen, die moralische Notwendigkeit gegen alle physische Notwendigkeit auszuführen," sagt Feuerbach S. 101 ganz im Sinne Kants. Das moralische Gesetz ist also der Grund, um dessen willen wir die Realität der Freiheit annehmen. „Da nun das Begründete nicht weiter gehen kann als sein Grund, so kann auch der Freiheitsbegriff durchaus nicht über das Gebiet des Sittengesetzes hinaus ausgedehnt werden, wenn wir uns nicht der sonderbarsten metabasis eis allo genos zu schulden kommen lassen wollen" (S. 107). Und als Konsequenz dieser Argumentation ergiebt sich, dass nur auf dem Gebiete der Moral, nicht aber der Jurisprudenz von Freiheit die Rede sein kann. Denn nur auf dem ersteren

kommt der Mensch auch als Noumenon, als intelligibles Wesen, bei dem letzteren dagegen lediglich als Phänomenon in Betracht. Und da gilt eben die von Kant übernommene Wahrheit: „Inwiefern der Mensch ein Gegenstand der Erfahrung, ein Objekt unseres Verstandes und unserer theoretischen Nachforschung ist (und nur insofern kommt er dem Richter und Gesetzgeber in Betrachtung), insofern müssen wir ihn immer als Naturwesen betrachten, mithin als ein Wesen, das dem unabänderlichen Naturgesetze von Ursache und Wirkung unterworfen ist, auf welches daher die Natur einwirkt, und dessen Handlungen eben so gewiss wie alle anderen Erscheinungen als Wirkung auf vorhergehende Naturursachen bezogen werden müssen“ (Bd. I, S. 319/320). Und in der Anmerkung fügt er hinzu: „Dieses „inwiefern“ zeigt dem Kenner hinlänglich, dass das, was ich hier vortrage, nicht Determinismus ist.“ Sofern also eine menschliche Handlung der richterlichen Beurteilung unterzogen wird, muss sie als aus sinnlichen Antrieben, d. h. aus dem unteren Begehrungsvermögen, entsprungen vorgestellt werden. Wer die Freiheit des Subjekts zum Prinzip der Imputation erhebt, der begeht ja zugleich den schweren Fehler, einen intelligiblen, also theoretisch unerkennbaren Gegenstand zum Massstabe seiner Abschätzung zu wählen. Ein solcher Richter „knüpft, wenn er straft, sein Urteil an ein übersinnliches Faktum und kann niemandem beweisen, dass er ein gerechtes Urteil gesprochen habe.“ Den sinnlichen Grundlagen des unteren Begehrungsvermögens dagegen lässt sich sehr wohl nachspüren, und sie können Gegenstand der richterlichen Erfahrung sein. Dieses untere Begehrungsvermögen umfasst zwei Thätigkeiten: 1. Das tierische Begehren und 2. die Willkür. Das erstere geht von einzelnen Vorstellungen aus, die das Gelüsten erregen, wodurch das Bedürfnis erweckt und Schmerz hervorgerufen wird, der schliesslich ohne Wahl und Überlegung das Begehren bestimmt. Die Willkür dagegen ist das Vermögen, uns nicht bloss nach einzelnen Vorstellungen und dem unmittelbaren Eindruck der Lust, sondern durch vorhergehende Vergleichung und Wahl nach Begriffen und Grundsätzen zu bestimmen.

Auf S. 51 spricht sich Feuerbach noch deutlicher über das Wesen dieser Willkür aus und zeigt, dass er in seiner von ihm „Kantisch“ genannten Auffassung wesentlich von Lockes Freiheitslehre beeinflusst ist. Er sagt: „Niemand ist insofern Herr von seinen Vorstellungen, dass es von seiner Willkür abhinge, sie für wahr oder falsch zu halten, sich die seiner wirklichen gegen-

wärtigen Überzeugung entgegengesetzte Überzeugung zu geben, oder seinem Verstande höhere Kräfte zu verschaffen, um die Wahrheit besser und vollständig einzusehen. Insofern steht alles unter Naturgesetzen, nämlich unter den Gesetzen des menschlichen Geistes, die ebenso unabhängig und über den Einfluss der menschlichen Willkür erhaben sind, als die Gesetze der Körperwelt. In unserm Willen steht insofern nichts als die Reflexion. Wir können, wenn wir wollen, den unfreiwilligen Lauf unserer Vorstellungen hemmen, können die Vorstellungen, die sich uns unfreiwillig darbieten, von der Hand abweisen, können auf verschiedene Seiten derselben den Blick unseres Geistes heften und so den Gegenstand vielseitiger betrachten, den wir ohne Reflexion nur einseitig betrachtet hätten." Was hier Feuerbach Willkür nennt, das ist nach Locke die menschliche Willensfreiheit überhaupt, die sich eben lediglich im zweiten Stadium des (Lockeschen) Willensprozesses, in der überlegenden Vorstellungskombination, geltend macht.

Von den Kantischen Überzeugungen hat sich Feuerbach in dieser Freiheitslehre, obgleich er es hartnäckig leugnet und immer neue Zitate aus Kants Schriften als Beleg für seine Übereinstimmung mit seinem Meister anführt, weit entfernt. Wie wäre es sonst zu erklären, dass die Anwendung ihrer Freiheitstheorieen auf die Imputationslehre sie zu gegensätzlichen Resultaten führt? „Je kleiner das Naturhindernis, desto grösser die Strafbarkeit," sagt Kant. „Je grösser das Naturhindernis, desto grösser die Strafbarkeit," sagt Feuerbach. Es handelt sich nun darum, zu untersuchen, wo das wesentlichste Missverständnis Feuerbachs bei Auffassung der Kantischen Freiheitstheorie gelegen ist. Denn das eine ist ja deutlich ersichtlich: Bei Feuerbach verliert die Freiheit jede praktische Realität, wird zu einem nebelhaften, in nichts zerfliessenden Begriffe. Wer die letzte Quelle jeder menschlichen Handlung in der Sinnlichkeit findet, der ist eben Determinist, er mag es leugnen oder nicht, und kein „inwiefern" kann ihn retten. Feuerbach giebt die praktische Realität der Freiheit für das Gebiet der Moral zu, bestreitet sie aber für das Gebiet der Jurisprudenz. Was bedeutet denn aber „praktische Realität" der Willensfreiheit anderes als Giltigkeit für jede ohne physischen Zwang mit Bewusstsein ausgeführte menschliche Handlung, wobei ja noch keineswegs behauptet wird, dass ihre Möglichkeit auch theoretisch eingesehen werden kann. „Das vernünftige Wesen

kann von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt ist, mit Recht sagen, dass es sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst schafft, und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet" (Kritik der praktischen Vernunft S. 118/19). Nach Kant muss eben jede derartige Handlung, man mag sie unter dem Gesichtspunkte der Moral oder der Jurisprudenz betrachten, so beurteilt werden, als ob sie aus Freiheit geschehen sei, „denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm als einem freien Wesen begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden" (Metaph. S. 161). Auf welche Weise aber die Freiheit selbst wirksam werden, wie sie den Naturmechanismus durchbrechen kann, das ist nach Kant theoretisch unerfassbar, weil sie eben ein intelligibler Gegenstand ist.

Wenn man nun die Feuerbachsche Entwickelung der Kantischen Freiheitslehre kritisch verfolgt, da ergiebt sich, dass der Irrtum in der Argumentation gelegen ist: „Da der Grund der Freiheit im Sittengesetze beruht und das Begründete nicht weiter gehen kann als der Grund, so kann die Freiheit nicht über das Gebiet des Sittengesetzes, d. h. der Moral, hinaus Geltung haben." Wäre das moralische Gesetz der Realgrund der Freiheit, dann hätte Feuerbach richtig geschlossen. Aber nach Kant ist das Sittengesetz der Erkenntnisgrund der Freiheit, die Freiheit aber der Realgrund des Sittengesetzes. Und das obige Axiom: „Das Begründete kann niemals weiter gehen als der Grund," trifft wohl zu für die ratio essendi, nicht aber auch für die ratio cognoscendi. Hätte sich Feuerbach dies vorurteilslos vor Augen gestellt, so würde er seinen Irrtum in der Beweisführung sicherlich erkannt und nicht ohne weiteres in der Annahme seiner Übereinstimmung mit Kant die Wirksamkeit der Willensfreiheit für das Gebiet der Jurisprudenz geleugnet haben. Wir können also konstatieren, dass auch für die Imputationslehre Feuerbachs die Kantische Philosophie, und zwar die Kantische Freiheitslehre, von bedeutsamem Einflusse gewesen ist, aber nicht in der wahren Kantischen, sondern in einer falschen, durch Missverständnis hervorgerufenen Gestalt. Und dieser Irrtum lässt sich, wie aus unserer Entwickelung hervorgeht, daraus erklären, dass

Feuerbach durch seine Auffassung von Strafe und Strafgesetz, deren Begriffe ihm ja, wie er selbst sagt, für die Durchführung seiner Imputationslehre massgebend sein sollten, von vornherein seine Unbefangenheit verloren hatte und auf deterministische Bahnen gelenkt wurde. Dass er dagegen in seinen ersten Schriften bis zum Antihobbes, also bis zur Aufstellung seiner Straftheorie, den Freiheitsbegriff noch ganz in Kantischem Sinne gebraucht, dass er darauf seine allgemeinen rechtsphilosophischen Überzeugungen aufbaut, ist schon oben hervorgehoben worden.

Ehe wir unsere Betrachtungen schliessen, soll noch darauf hingewiesen werden, dass es offenbar auch auf Kants Einfluss zurückzuführen ist, wenn Feuerbach in einer Zeit, da fast die ganze denkende Welt für die Abschaffung der Todesstrafe eintrat, mit dem Königsberger Philosophen die Überzeugung von der Notwendigkeit und Rechtmässigkeit derselben teilte. In seiner „Kritik des Kleinschrodischen Entwurfs" 1804 sagt er auf S. 164: „Hierzu kommt noch, dass ein Gelehrter, der es wagt, sich für die Todesstrafe zu erklären, nach aller Erfahrung befürchten muss, von den Empfindsamen ein Barbar und von den Philosophen der Gegenpartei zur Bekräftigung ihrer Beweise ein Dummkopf genannt zu werden. Ohne mich aber hier zu einer apriorischen Deduktion zu erheben, wage ich gleichwohl das letzte und bediene mich eines Rechtes, das bei lang und oft erörterten Gegenständen einem jeden zusteht, ich nehme die Gründe der denkenden Köpfe für die Todesstrafe als die meinigen aus Überzeugung an." Unter diesen denkenden Köpfen dürfte Kant wohl den ersten Platz einnehmen. In seinen späteren Jahren freilich, als der Kantische Einfluss nicht mehr so unmittelbar wirken konnte, hat Feuerbach seine Meinung geändert, wie wir aus der Grolmanschen Schrift „Christentum und Vernunft für die Abschaffung der Todesstrafe" 1835 auf S. 237 erfahren, und hat sich davon überzeugt, dass „die Todesstrafe als unrechtmässiges Strafmittel abzuschaffen sei". Damit haben wir das Mass der Abhängigkeit Feuerbachs von der Kantischen Philosophie ermittelt und können zum Schlusse unser Resultat noch einmal kurz in der Formel zusammenfassen: Die Straftheorie Feuerbachs stellt dar eine nach Kantischer Methode und mit Hilfe Kantischer Begriffe und Grundsätze vollzogene Vereinigung Kantischer Moral- und Rechtsanschauungen mit den relativen Straftheorien seiner Zeit.

V. Schlussbetrachtung.

Das Resultat der Abhandlung hat gezeigt, dass sich die befruchtende Wirkung der Kantischen Philosophie auch auf das Gebiet der Jurisprudenz erstreckt, dass aus ihrem Schosse eine der bedeutendsten Straftheorieen hervorgegangen ist, die während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einem grossen Gebiete Deutschlands auch die Praxis der Strafgesetzgebung und des Strafvollzugs beherrscht hat. Im Jahre 1813 trat das von Feuerbach auf der Grundlage seiner Straflehre verfasste „Allgemeine Strafgesetzbuch für das Königreich Bayern" in diesem Lande in Kraft und wurde schon im folgenden Jahre von Oldenburg rezipiert. Die Tortur, die verstümmelnden Strafen, die verschärften Todesstrafen verschwanden. An Stelle heilloser Verwirrung strafrechtlicher Begriffe, schrankenloser richterlicher Willkür, grausamer Härte machten sich die Kantischen Ideen von Menschenwürde, von Freiheit und Gleichheit jedes Bürgers vor dem Gesetze geltend. Wiederum erwies sich auch auf diesem Gebiete die Kantische Philosophie als eine segensreich fördernde, wahren Fortschritt im Sinne gesunder Humanität bewirkende Kulturmacht. Darum muss die Bemerkung Paulsens in seinem Kantwerke: „Die formalistische Behandlung des Strafrechts, von Hegel aufgenommen, hat die Entwickelung der Straftheorie lange beherrscht. Die starre Abwendung des Blickes einerseits von den Ursachen des Verbrechens, andererseits von den Wirkungen der Strafe, die von dem reinen Formalismus gefordert wird, hat wohl auch auf die Praxis der Strafgesetzgebung und des Strafvollzugs ihre üblen Wirkungen erstreckt", für das Verhältnis von Feuerbach zu Kant entschieden zurückgewiesen werden.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100 jähr. Todestage von *O. Liebmann*, *W. Windelband*, *F. Paulsen*, *Al. Riehl*, *E. Troeltsch*, *F. Heman*, *F. Staudinger u. a.* herausg. von Dr. **H. Vaihinger,** Prof., u. Dr. **B. Bauch,** Privatdoz. a. d. Univ. Halle. Mit 4 Beilagen. Mk. 6.—.

Schiller als Philosoph **und seine Beziehungen zu Kant.** Festgabe der »Kantstudien«. Mit Beiträgen von *R. Eucken*, *O. Liebmann*, *W. Windelband*, *J. Cohn*, *F. A. Schmid*, *Tim Klein*, *B. Bauch* u. *H. Vaihinger* herausg. von **H. Vaihinger** und **B. Bauch.** Mit 3 Schillerporträts. Mk. 3.—.

Philosophia militans. **Gegen Klerikalismus und Naturalismus.** Fünf Abhandlungen von **Friedrich Paulsen.** Zweite, durchgesehene Auflage. Mk. 2.—. Geb. Mk. 3.—.

Thomas von Aquino und Kant. **Ein Kampf zweier Welten** von Dr. **R. Eucken,** Geh. Hofrat und Prof. d. Philosophie a. d. Univ. Jena. Mk. —.60.

Hermann von Helmholtz **in seinem Verhältnis zu Kant** von Dr. **Al. Riehl,** Geh. Hofrat, Prof. an der Univ. Berlin Mk. —.80.

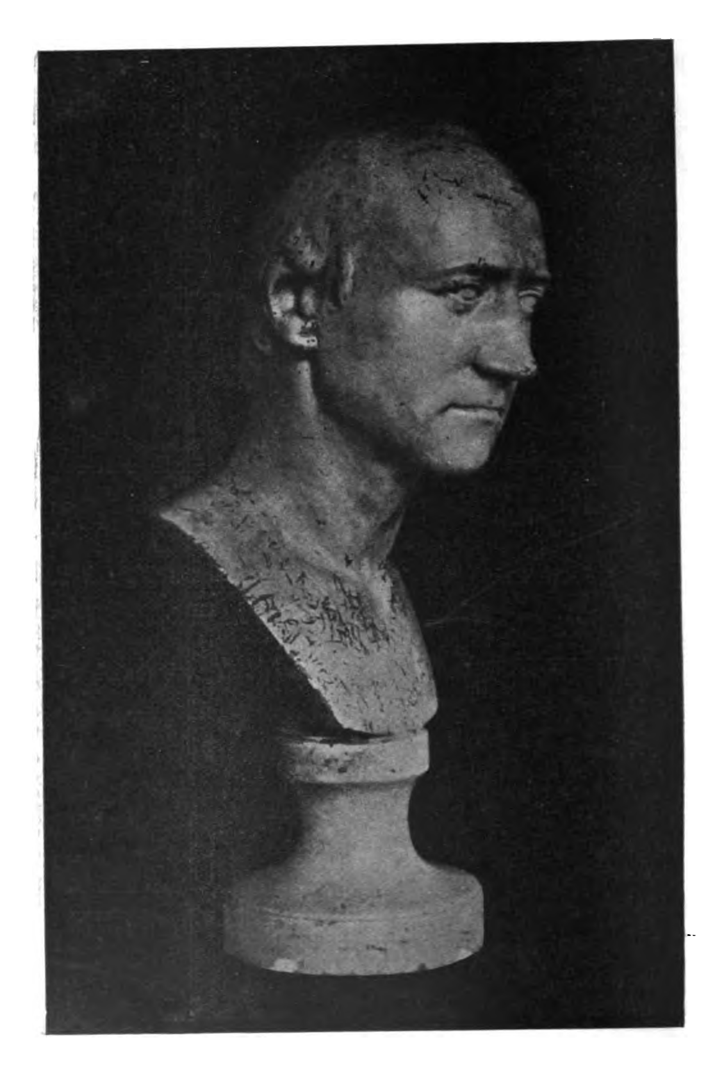
Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte von Dr. **E. Troeltsch,** Prof. der Theologie in Heidelberg. Mk. 3.—.

Kants Philosophie der Geschichte von Dr. **F. Medicus,** Privatdoz. a. d. Univ. Halle. Mk. 2.40.

Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung von Dr. **Ed. Spranger.** Mk. 3.—.

Rudolf Euckens Theologie mit ihrer philosophischen Grundlage von Dr. **H. Pöhlmann.** Mk. 1.50.

Kant, der Philosoph des Protestantismus von *D.* **J. Kaftan,** ord. Prof. a. d. Univ. Berlin. Mk. —.50.



J. H. Tieftrunk.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 4.

Die Religionsphilosophie
Joh. Heinr. Tieftrunks.

Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule.

Von

Gustav Kertz,
Dr. phil.

Mit einem Bildnis Tieftrunks.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1907.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15).

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Literatur.

Flügge: Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der Theologie. Hann. 1796.

Manitius: Die Gestalt der Dogmatik in der christlichen Kirche seit Morus. Wittenberg 1806.

Stäudlin: Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, vor allem in Beziehung auf das Christentum. Göttingen 1826.

Rosenkranz: Geschichte der Kantischen Philosophie (Kants W. W. XII). Leipzip 1840.

Fortlage: Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852.

Gass: Geschichte der protestantischen Dogmatik. IV. Bd. 1867.

Baur: Vorlesungen über Dogmengeschichte. III. Bd. Leipzig 1867.

Pfleiderer: Geschichte der Theologie seit Kant. Berlin 1878.

G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie. III. Bd. Leipzig 1875.

Landerer: Neueste Dogmengeschichte. Heilbronn 1881.

Pünjer: Geschichte der Religionsphilosophie. 1886.

A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Aufl. Bd. I u. III. 1888–89.

Wegener: Albrecht Ritschls Idee des Reiches Gottes, im Lichte der Geschichte kritisch untersucht. Leipzig 1897.

Schoen: Les origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris 1893.

Kügelgen: Grundriss der Ritschlschen Dogmatik. 2. Aufl. 1903.

Lülmann: Kants Anschauung vom Christentum (Kantstudien III).

Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants. Berlin 1899.

Vorländer: Imm. Kant, die Rel. innerhalb u. s. w. Einleitung. Leipzig 1903.

Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904.

Kretzschmar: Lessing und die Aufklärung. Leipzig 1905.

Schmidt: Neuer Nekrolog der Deutschen. 1837. II. S. 888 (Döring).

Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche, herausg. v. Hauck. 2. Aufl. XV. S. 658 ff. XVIII. S. 272 (Tholuck-Wagenmann).[1])

Schrader: Geschichte der Friedrichs Universität zu Halle. Bd. I. 1894.

Kants Schriften sind nach der Ausgabe von Kehrbach (Recl. Univ. Bibl.) zitiert.

---

[1]) Krug, Noack und Allgem. Biogr. gehen auf die beiden Vorgenannten und Rosenkranz zurück.

Einleitung.

Der Einfluss der Kantischen Philosophie auf die zeitgenössische Religionsphilosophie und Theologie im allgemeinen.

Der Einfluss der Kantischen Philosophie machte sich wie eine Revolution bald auf allen Gebieten des Wissens bemerkbar. Man war befreit von dem geistreichen Spekulieren der Leibniz-Wolffschen Schule, und doch hatte man einen Halt gegenüber der Negation der Engländer. Die Metaphysik der Begriffe war erschüttert, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen waren andere geworden. Die Probleme der Substanz, Kausalität, Willensfreiheit, des Selbstbewusstseins schienen mit einem Schlage gelöst. Der Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit des menschlichen Geisteslebens war wieder einmal erschlossen.

Auch die Religion musste mit anderen Augen angesehen werden. Die Neologen mussten vor der gewaltigen geschichtlichen Thatsache der Religion verstummen; nicht mehr konnte man mit „Priesterbetrug" und „pathologischen Gefühlsregungen" das eigenartige Stück menschlichen Geisteslebens hinwegdemonstrieren. Aber auf der andern Seite schien mit dem Sturze des ontologischen und der anderen Gottesbeweise der Religion jede Grundlage entzogen zu sein. Mit eiserner Faust zwang die kritische Philosophie beide Gegner, vor dem wirklichen praktischen Leben Halt zu machen, vor dem Vernunftgesetz sich zu beugen und von hier den Weg zu Gott und Unsterblichkeit zu finden.

Noch ehe des Meisters Spezialschrift über die Religion erschien, waren die in den kritischen Schriften niedergelegten Gedanken eine willkommene Grundlage für das Werk der Schüler geworden. Was Kant selbst und diese seine Schüler leitete und was ihrer Arbeit eintrug, dass die Religionsphilosophie der Folgezeit sich mit ihnen auseinandersetzen musste, sagen Kants eigene Worte am

besten:[1]) „In welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimütigkeit geleitet haben, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen."

So ist es nicht zu verwundern, wenn unter Theologen und Religionsphilosophen die Zahl der Anhänger Kants ins Ungeheure wuchs. Der Konsistorialrat Herder wütete über die Kandidaten, die nur noch kritische Philosophie trieben und an „der transscendentalen Influenza" erkrankt seien. Von allen Kanzeln und Kathedern ertönte der kategorische Imperativ. Fortlage zählt 40 Professoren um 1795, die ausgesprochene Kantianer waren. 1796 erschienen in Leipzig „Opservationes ad moralem sive practicam librorum sacr. interpretationem pertinentes". Mit ausführlichem Literaturverzeichnis über die Schriften, die allein über Kants Einfluss auf die Exegese der biblischen Bücher vorlagen. Von Pölitz erschienen 1795 „Grundlinien zur pragmatischen Weltgeschichte als ein Versuch, sie auf ein Prinzip zurückzuführen". Selbst auf die praktische Theologie hatte Kant Einfluss, 1795 gab Ammon „Ideen zur Verbesserung der herrschenden Predigtmethode" heraus. Wir besitzen eine ganz vortreffliche Quelle, die uns über den Einfluss der kritischen Philosophie auf alle Zweige der Theologie orientiert, in dem Buch von Flügge „Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie", wovon 1796 der erste Band erschien, und infolge des Anschwellens der Literatur sich der Verfasser genötigt sah, schon 98 einen zweiten Band folgen zu lassen.

Libertinismus und Orthodoxie ergriffen schliesslich, nachdem weder des Aufklärers Nicolai „aus Berliner Draht geflochtene Geissel für die kritisierende Kathederarroganz" noch des Katholiken Stuttler Nachweis, dass die Kantische Philosophie auf den „übermässigen Genuss von Fett, Bier, Schnaps und Rindfleisch und Seeschwindel im Geiste", zurückzuführen sei, noch auch die Anwendung des preussischen Religionsedikts den Geist des Kritizismus zu dämpfen vermocht hatte, auch Kants Partei. Die Neologen söhnten sich mit ihm aus, weil er alle Dogmen bekämpfte. In

---

[1]) Kant Rel. Innerhalb etc. S. VI.

Zürich konnte man in der Kirche des reformierten Pfarrers Stolz hören, wie er Kant über Jesus stellte. Die Orthodoxen triumphierten über Kants Festnagelung der Grenzen der natürlichen Erkenntnis. Nun hatte ein Storr[1]) und seine Schule (die sogenannte „Ältere Tübinger Schule") wissenschaftlich Spielraum für ihren biblischen Realismus gewonnen, während Abicht in Erlangen sogar die Zweinaturenlehre und ein gewisser Z. in der Schrift „Der überzeugende Beweis, dass die Kantische Philosophie der Orthodoxie nicht schädlich, sondern ihr vielmehr nützlich sei" (Halle 1788 S. 13), die Abendmahlslehre in den Formen von Noumenon und Phänomenon unterzubringen wusste.

Dies waren offenbar Abweichungen von des Meisters Spuren. Die Religionsphilosophie, die geschichtlich wirksam war, schloss sich viel enger an Kant an. Zu dieser gehörte der Göttinger Stäudlin, dem Kant den „Streit der Fakultäten" widmete. (1801 Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte und Beiträge zur Geschichte und Philosophie der Religion.) Er ging von Kants Voraussetzungen aus, doch sah er sich schliesslich immer mehr genötigt, der theoretischen Vernunft Spielraum zu gewähren. Ähnlich ging es dem Popularschriftsteller Jacob (1759—1827) in Halle, der in Vorlesungen, Kompendien und Recensionen für die kritische Philosophie Propaganda machte, aber sie auch gehörig verwässerte, bis er schliesslich aus Resten der Wolffschen Philosophie (Physikotheologie) eine „Allgemeine Religion für gebildete Leser" (Halle 1797) mischte. Auch Ammon (Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie nach den Grundsätzen des Christentums und der Vernunft. Göttingen 1797[2])) fiel in seiner Summa vom Kritizismus wieder ab. Niethammer in Jena versuchte in der Schrift „Über Religion als Wissenschaft" (Neustrelitz 1795) ein neues System der Theologie zu geben und warnte, Kants Religionslehre meistern zu wollen, man solle von ihm lernen. Ähnlich arbeiteten der junge Fichte in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", J. W. Schmid „Über die christliche Religion, deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung als Lehre und Wissen-

[1]) Vgl. Kants Rel. Innerhalb etc. Vorr. z. 2. Aufl. S. 14.

[2]) Es handelt sich hierbei nicht etwa um eine „praktische Theologie" in unserm Sinne, sondern „wissenschaftlich-praktisch" soll heissen: auf dem Gesetz der praktischen Vernunft und nicht einer scholastischen Metaphysik aufgebaut. Vgl. die anerkennende Recension dieser Schrift von Tieftr. in den Erfurtischen Nachr. von gelehrten Sachen 1797 Stück 48 u. 49.

schaft für das gegenwärtige Zeitalter" (Jena 1797), Reinhold, Pölitz, Heydenreich u. a. Niemeyer in Halle hatte noch mehr Fühlung mit der alten historisch-kritischen Hallenser Theologie und seine Bedeutung liegt mehr auf dem Gebiete des praktischen Lebens. Als langjähriger Direktor des Waisenhauses, als Kanzler der Universität, als Vorkämpfer der theologischen Fakultät gegen die Einschränkung der Lehrfreiheit durch Wöllner, und schliesslich als Begründer des neuen Universitätsgebäudes hat er sich einen bleibenden Ruhm verschafft.[1])

Am engsten an Kant schloss sich Tieftrunk an, seine Religionsphilosophie bildet den eigentlichen Übergang von der Philosophie zur Theologie.[2])

I. Tieftrunks Leben und Entwicklungsgang.[3])

1. Die Zeit der Vorbereitung.

Johann Heinrich Tieftrunk wurde 1759 zu Stove bei Rostock geboren. Sein Vater, ein Gutsbesitzer, war durch Kriege und schlechte Zeiten völlig verarmt, wollte aber doch seinem ältesten Sohne eine gute Ausbildung angedeihen lassen. Darum schickte er ihn nach Halle, um zu sehen, ob er nicht in dem Waisenhaus aufgenommen werden könnte. Noch ein Knabe von 10 Jahren, zog Johann Heinrich völlig mittellos zu Fuss von einem Pfarrhaus zum andern, bis er endlich nach 16 Tagen in Halle anlangte. Hier wollte man nun den völlig Mittellosen zuerst nicht aufnehmen. Schliesslich bewog aber doch das entschlossene und geweckte Auftreten des Knaben den Direktor J. G. Knapp (gest. 1771), ein Übriges zu thun, und so kam Tieftrunk in die Pflegestätte des Pietismus. Denn sowohl unter Knapp als auch unter seinem Nachfolger G. A. Freylinghausen, dem Enkel Frankes, ebenso auch dem damaligen Kondirektor Schulze herrschte in den Anstalten noch der Geist des alten Pietismus.

Seine Jugendgeschichte ist von bestimmendem Einfluss auf seine ganze Religionsphilosophie geworden. Der Mann, der als

---

[1]) Vgl. Jacob und Gruber, A. H. Niemeyer, Halle 1831.

[2]) So richtig, Vorländer S. LXVIII und Wegener S. 85.

[3]) Den noch jetzt lebenden Enkeln des Gelehrten, Fräulein Tieftrunk in Halle und Herrn Dr. Tieftrunk in Friedenau, bin ich für die Mitteilung von Zügen aus dem Leben ihres Grossvaters zu grossem Dank verpflichtet.

Knabe die Härten des Lebens kennen gelernt hat, der nur durch eisernes Pflichtbewusstsein und Willensenergie es im Leben hat weiterbringen können, der war gestimmt zur Resonnanz auf Kants kategorischen Imperativ. Zugleich empfing er aber starke Eindrücke von der christlichen Religion. Der Pietismus, der die persönliche praktische Frömmigkeit, die Herzensstellung des einzelnen betonte, war für die neuen Fragestellungen in der Theologie in ganz anderer Weise zugänglich als die Orthodoxie.

Nachdem er das Pädagogium des Waisenhauses durchgemacht hatte, bezog er die Universität Halle.[1]) Er studierte dort Theologie und Philologie. Der bedeutendste theologische Dozent war damals Semler. Tieftrunk scheint mit grosser Ehrfurcht zu ihm emporgesehen zu haben, er citiert ihn einmal als „der Ehrenmann, der unsterbliche Semler“.[2]) Semler, der eine ähnliche Jugendentwicklung wie Tieftrunk genommen hatte, hat zum ersten Mal die historische Kritik in die Behandlung der neutestamentlichen Bücher eingeführt. Durch seine kanonsgeschichtlichen Forschungen erschütterte er die orthodoxe Ansicht von der Gleichwertigkeit der einzelnen Schriften und wies auf die Notwendigkeit einer historischen Exegese hin. Das Ewige an den biblischen Schriften sind die religiösen Wahrheiten, die zu unserer „moralischen Ausbesserung“ dienen, alles andere stammt aus „Akkomodation“ Jesu und der Apostel an ihre Zeit. Offenbarung und Vernunftfortschritt fällt zusammen. Die Geschichte der Entstehung der Dogmen beschäftigte ihn sehr, er wurde der Vater der Dogmengeschichte. Weniger bedeutend und tief, aber als Redner von grossem Einfluss auf die Studenten war Nösselt, ein Schüler Semlers, der wie dieser die freie Stellung zur Überlieferung teilte, im wesentlichen aber einen christlichen Eudämonismus lehrte. Während wir auf Semlers Einfluss bei Tieftrunk immer wieder stossen, scheint letzterer auf ihn garnicht gewirkt zu haben. Griesbach war ein anderer Schüler Semlers und ein tüchtiger Exeget und Kritiker des Textus receptus. Gruner war der radikalste der Schüler Semlers, der sich sehr weit von der dogmatischen Überlieferung entfernte. Wahrscheinlich war Tieftrunk auch bei seinem späteren Kollegen Niemeyer im Seminar, das dieser 1779 als Inspektor leitete. Die theologische Rechte wurde vertreten von Tieftrunks alten Lehrern vom Waisenhaus her,

[1]) Dass Tieftrunk in Greifswald studiert habe, ist eine aus dem Geburtsorte erschlossene, sonst unerweisliche Vermutung Tholucks.

[2]) Zensur I, 2. Aufl. S. 58 Anm.

Schulze und Freylinghausen, die es aber nicht zu viel Zuhörern brachten. Von Philosophen hörte er vermutlich Eberhardt, der 1778 Ordinarius wurde; Tieftrunk konnte, wenn nicht allein von seinen theologischen Lehrern, von ihm gelernt haben, auch bei der Darstellung der Religion nie die Grenze rein verstandesmässiger Erörterung zu überschreiten. Vielleicht hat er auch von ihm Anregungen zu seinen späteren philosophischen Sprachstudien erhalten. Johann Gottfried Schütz wirkte als tüchtiger Philologe und Exeget der alten Schriftsteller zu dieser Zeit in Halle.

Nach Vollendung seiner Studien trat er eine kurze Hauslehrerstelle an, wahrscheinlich in der Nähe von Stettin oder, wohin alte Familienbeziehungen weisen, bei Königsberg. 1781 wurde er von dem Minister v. Zedlitz[1]) als Nachmittagsprediger und Rektor der Stadtschule nach Joachimsthal in der Uckermark berufen.[2]) Er verheiratete sich mit der Tochter eines wohlhabenden Sattlermeisters aus Stettin, namens Orth. Das Amt liess ihm Zeit zu weitgehender literarischer Thätigkeit und zur Ausbildung seiner Weltanschauung, während es ihn gleichzeitig mit dem konkreten religiösen Leben der Gemeinde in Fühlung brachte, sodass er wie kein zweiter zum christlichen Religionsphilosophen geeignet war. 1784 gab er „Erste Gründe der lateinischen Sprache" heraus. Weitere Spuren seiner Wirksamkeit in Joachimsthal sind aber nicht mehr erhalten. Nicht lange blieb er bei philologischen Arbeiten, wenn er auch Zeit seines Lebens ein Interesse für sprachliche Studien behielt. Er wandte sich nun zu philosophischen Untersuchungen über die Religion.

In diese Zeit muss seine Bekanntschaft mit kritischen Schriften fallen und die allmähliche Umwandlung seiner Denkungsart sich vollzogen haben. Denn wenn er auch in späteren Jahren nur mit Hochachtung von Baumgarten und Wolff spricht, so ist er wie vielleicht kein zweiter mehr Anhänger des Kantischen Systems geworden, der in allen Stücken sich Kants Denkungsart zu eigen gemacht hat. Wir können ihn als den Schüler Kants schlechthin bezeichnen, wenn er auch selbst von einer „Schule Kants" durchaus nichts wissen will. „Warum Schule? In unserer Zeit soll die Vernunft männiglich genug verfahren und sich in allen ihren Er-

[1]) Vgl. den Bericht von Massows Geh. St. A. Rep. 89. 49.

[2]) Nicht etwa Rektor der Schule in Joachimsthal in Berlin, wie es irrtümlicherweise in der Notiz über seine Berufung in der Erfurtischen Gel. Ztg. 1792 Stück 11 sich findet.

weiterungen auf Autonomie und Autokratie gründen, zum wenigsten ist dies der Geist des kritischen Philosophierens, und wer sich auf irgend ein Ansehen, sei es in seiner Schule oder eines Mannes, im Philosophieren gründet, der hat nicht den Geist der wahren Philosophie." [1])

Im wesentlichen ist seine Stellung zur kritischen Philosophie bis zu seinen ersten veröffentlichten Arbeiten vollendet. Wir können im folgenden nur noch eine Entwicklung der einmal von Kant angeregten Gedankengänge wahrnehmen.

2. Die grundlegenden Arbeiten zur Religionsphilosophie.

Im Jahre 1789 tritt er zum ersten Mal mit religionsphilosophischen Arbeiten an die Öffentlichkeit. Er schrieb eine im übrigen unbekannte Schrift, in der er darlegte, dass weder die wichtigste und bedeutendste Schrift des Suptranaturalisten Kleuker noch die gemässigten Aufklärer Less und Michaelis die Wahrheit der Religion gerettet hätten. [2])

Gleichzeitig erschien Tieftrunks Schrift „Einzigmöglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetz der Religion entwickelt", Berlin 1789 (1793 in zweiter Auflage erschienen). Diese Schrift zeigt im wesentlichen schon die Grundgedanken aller seiner späteren. Er geht aus von der Thatsache der Religion. Schroff wendet er sich (S. 4) gegen eine falsche Aufklärung, die nur die Sittenlosigkeit fördert, gegen die sogar der Staat einschreiten sollte. Es war kurz vorher am 9. Juli 1788, das preussische Religionsedikt Friedrich Wilhelms II und seines Ministers Wollner zur Bekämpfung der Aufklärung erlassen worden. Es rief eine grosse Aufregung hervor. Mehr als 100 Flugschriften erschienen für und wider das Edikt. Die meisten sahen darin einen Angriff auf die Freiheit der Wissenschaft. Doch fehlte es nicht an gewichtigen Stimmen, die das Edikt als Bundesgenossen im Kampfe gegen die sittenverdenbende Aufklärung begrüssten. So war Semler für das Edikt. Man vergleiche dazu die Klage Lessings über die „Berliner Freiheit" (1769), „soviel Sottissen gegen die Religion zu bringen als man will, der rechtliche Mann muss sich bald schämen, dieser Freiheit sich zu bedienen". [3]) Auch Tieftrunk gehörte zu den Freunden

[1]) Erfurter Nachr. v. gel. Sachen 1798 Stück 1.

[2]) So Döring.

[3]) Kretzschmar, S. 57 und die ebenda angeführte Klage Schillers in der Vorrede zu den Räubern 1781.



des Edikts und drückt seine Zustimmung zu ihm in der erwähnten Bemerkung aus. Allerdings verlangt er, das Licht des Verstandes auf die Religion anzuwenden. Sie stammt aus der Vernunft und darum wird sie auch immer durch ihre Kritik geläutert; aber es gilt, ein Prinzip der Religionsforschung aufzustellen. Die Religion Jesu hat praktisches Interesse und von da aus muss auch die Religion mit ihrer Betrachtung ausgehen. Dies zeigt er selbst im einzelnen, indem er die sittliche Klarheit der Sittenlehre Jesu, die durchaus dem Vernunftgesetz entspricht, die Voraussetzung der Freiheit und des mit Unsterblichkeit verbundenen übersinnlichen Daseins des Menschen und das Dasein Gottes im Christentum hervorhebt. Die Schrift ist klar, frisch und sachlich geschrieben und vor allem noch mit einer religiösen Wärme, wie wir sie in den späteren Schriften Tieftrunks nicht mehr finden. Die christozentrische Darstellung des Christentums ist offenbar ein Erbe des Aufenthaltes im Waisenhause und giebt der Schrift fast einen modernen Charakter, wie auch Wegener treffend gerade diese Schrift bei seiner geschichtlichen Untersuchung des Reich-Gottes-Begriffs bei Ritschl zu Grunde legt, obwohl Ritschl[1]) sie nicht citiert.

Durch den guten Erfolg dieser Schrift ermutigt, liess Tieftrunk schon im nächsten Jahr den „Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christentum vom Verfasser des einzigmöglichen Zwecks Jesu", Berlin 1790, folgen. Auch hier geht er aus von der Thatsache der Allgemeinheit der Religion. Dann aber wendet er sich zur Darlegung des zwiefachen geistigen und sinnlichen Charakters des Menschen, gelangt dann zur Feststellung der Harmonie der Sinnenwelt mit dem Zwecke der Intelligenz und versucht, das Grundprinzip der Religion zu bestimmen. Dies bringt er dann auf die Formel (S. 78) „Handle nach dem Gesetz Deines unbedingten Daseins und erkenne in diesem den Willen Gottes." Darauf baut er nun eine Skizze eines Religionssystems und eine Kritik aller herrschenden Religionssysteme. Hier hätte die Schrift ihren Abschluss finden sollen. Leider fügt er noch eine endlos lange Wiederholung über den allgemeinen Charakter und Zweck der Religion hinzu, wo er mit grosser Beredsamkeit immer wieder dasselbe sagt und einen Beweis bringt dafür, dass die Lehre Jesu

---

[1]) Wegener S. 50.

mit der Kritik der Religion harmoniere, der im wesentlichen eine abschwächende Rekapitulation des einzigmöglichen Zwecks Jesu ist.

Noch einige interessant geschriebenen Briefe „Über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ in dem Septemberheft 1790 und dem Januar- und Februarheft 1791 der „Deutschen Monatsschrift“ dienten dazu, seinen Namen bekannter zu machen.

Er unternahm nun ein grösseres Werk, nämlich das vorhandene dogmatisch formulierte Christentum einer Zensur zu unterziehen, um die Möglichkeit eines Religionsprinzips und eines davon abzuleitenden wissenschaftlichen Lehrbegriffs der Religion zu untersuchen.[1]) Es ist der erste Band seiner „Zensur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher der Herren D. J. E. Döderlein und D. S. F. N. Morus“.[2]) Er wählte diese beiden sehr verbreiteten Lehrbücher, weil man in ihnen „bei einer verantwortlichen Treue gegen die öffentlichen Lehrbücher eine aufgeklärte Denkungsart, gründliche Orthodoxie, scharfsinnige Exegetik, weit umfassende Belesenheit und, was in meinen Augen ausserordentlichen Wert hat, eine dem Geiste Christi angemessene aufrichtige Liebe zur Wahrheit und zum Frieden“ findet.[3]) Auch in dieser Schrift nimmt er entschieden Partei für das Religionsgesetz, da noch lange nicht der Zeitpunkt gekommen sei, an dem man ein allgemein geltendes, in sich ganz wahres und evidentes Religionssystem besitze und jede äussere Vereinigung durch kirchliche Symbole und Polizeigesetze immer noch besser sei, als gänzliche Zersplitterung und Anarchie. Gleichzeitig aber spricht er ganz klar aus, dass er die vorhandenen Formen des Christentums durchaus nicht für vollkommen hält, sondern nur für Formen von zeitlich beschränktem Wert. Sein Ziel ist eine allgemein giltige, unveränderliche, rein moralische Religion, an diesem Ideal wird das vorhandene christliche Lehrgebäude gemessen und zur Erreichung

---

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 41.

[2]) Die erste Auflage enthält als Beigabe noch ein Gedicht eines gewissen Blumauer, eines rationalistischen Katholiken betitelt „Das Glaubensbekenntnis eines nach Wahrheit Ringenden“. In 53 Strophen, die aus lauter disjunktiven Fragen zusammengesetzt sind, macht der Verfasser seinem Zweifeln, ob er der Autorität oder der Vernunft folgen solle, Luft. Tieftrunk schien diese charakteristische Ausgeburt seiner redseligen Zeit sehr zu schätzen; denn er kommentierte sie auch noch; in der 2. Aufl. fehlt jedoch das Gedicht.

[3]) Ebenda S. 50.



dieses Ideals durch Auslegung und Hervorhebung des Wesentlichen dienlich gemacht. Er hofft, dass „die Freunde der Vernunft und die der Offenbarung gleich gut zufrieden sein werden".[1])

Die Schrift erregte berechtigtes Aufsehen und fand viel Zustimmung, auch die Kants[2]) und vor allem wurde die Aufmerksamkeit des Ministers Wöllner auf Tieftrunk gelenkt. Die Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen 1791 besprechen sie ausführlich im 138. Stück zusammen mit den beiden früher erschienenen Schriften: „Sie verraten alle wahren Forschungsgeist, keine gewöhnliche Darstellungsgabe und eine Freimütigkeit, die ebenso sehr von Zügellosigkeit und wegwerfender Vermessenheit als von ängstlicher Zurückhaltung entfernt ist. Unter den dreien ist aber ohne Zweifel die zweite die vorzüglichste. Die Heiligkeit des Sittengesetzes, die erhabene Würde des Menschen, die enge Verbindung der Moral und der Religion wird darin mit einer Kraft und mit einer Klarheit dargestellt, die ebenso sehr überzeugt als hinreisst und die Religion Jesu wird vorzüglich von ihrer unerschütterlichsten Seite gepriesen, von der sie auch noch nie einen bedeutenden Angriff erlitten hat, nämlich von ihrer moralischen." Auszustellen hat der Rezensent vor allem die moralische Exegese, ferner die häufigen Wiederholungen und wünscht mehr Eingehen auf die Theologen und Philosophen anderer Richtung. Er schliesst nach einer ausführlichen Inhaltsangabe mit einer Ermunterung, das Werk recht bald fortzusetzen.

Wöllner lernte in einer persönlichen Vorstellung Tieftrunk kennen und empfing einen guten Eindruck von ihm.[3]) Er erkor ihn sich zum Dozenten, und nach einer alten Familientradition wurde Tieftrunk gleichzeitig ein Ruf nach Greifswald, Königsberg und Halle zu teil. Er schwankte lange, wohin er sich wenden sollte; wie seine Frau erzählte, wollte er ihretwegen nach Greifswald gehen, als sie aber gern darauf verzichtete, in ihrer Heimat zu bleiben, wandte er sich nach Halle, das seine zweite Heimat geworden war. Bevor er aber endgiltig seinen Wohnsitz verliess, hat er mit ihr eine Reise zu ihren Eltern unternommen; dann

---

[1]) Ebenda S. 221.

[2]) Tieftrunk bezieht „Religionslehre" 2. Aufl. S. 116 (Kehrbach Rel. etc. S. 89) auf sich. Wahrscheinlich hat ein Gespräch mit Kant auf der vermuteten Reise zwischen der 1. und 2. Aufl. ihm Grund dazu gegeben (Zensur I. 2. Aufl. S. 267).

[3]) Vgl. Bericht von Massows.

seien sie nach Danzig gereist, wo sie auch Verwandte hatte und von dort nach Königsberg gefahren, um Kant persönlich kennen zu lernen. Wahrscheinlich hat seine Frau Kant dabei auch kennen gelernt, denn in dem Briefe vom 5. November 1797 lässt sie ihn auch grüssen.[1])

Am 10. Januar 1792 wurde er sofort zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt mit der Befugnis, auch theologische Vorlesungen halten zu dürfen. Ein theologisches Freikollegium wurde ihm übertragen mit 150 Thlr. Honorar, ferner wurden ihm 100 Thlr. zu willkürlicher Verteilung an seine Schüler bewilligt. Tholuck (Wagenmann in P. E. 2. Aufl. XVII. S. 272) meint, er sei als „Spion und Gegengewicht" gegen die Theologen, weil er für das Religionsedikt geschrieben habe, ernannt worden. Thatsächlich erhielt Tieftrunk wiederholt Vergünstigungen und Gehaltszulagen, während die theologischen Professoren, insbesondere Nösselt und Niemeyer, Anfechtungen und Bedrohungen ausgesetzt waren. Auch v. Massow berichtet, dass Wöllner „ihn, um den orthodoxen Lehrbegriff in Halle wiederherzustellen", berufen habe. Wie konnte Wöllner aber einen Tieftrunk zum orthodoxen „Strafprofessor" ernennen? Ganz aufgeklärt wird das wohl nicht mehr werden können; denn wie weit der persönliche Eindruck oder persönliche Beziehungen massgebend gewesen sind, ist ein Imponderabile.[2]) Es ist möglich, dass der Minister, der zwar von Haus Theologe, doch entschieden mehr von Ackerbau, Gartenkunst und Haushaltung verstand, über dem sittlichen Ernst und der freundlichen Verwertung des positiven

---

[1]) Es wäre möglich, dass er damals das Original zu der von Mattersberger 1795 reproduzierten Kantbüste mitgebracht hat, das sich jetzt noch im Besitz seines Enkels befindet (vgl. Kantstudien X). Jedenfalls hat er die Büste 1797 schon besessen, da er sie in dem Briefe an Kant vom 5. November erwähnt (Kant W. W. Ausgabe d. Akad. XII. S. 170).

[2]) Es wäre auch denkbar, dass Tieftrunk irgend welche Beziehungen zu dem Orden der Gold- und Rosenkreuzer gehabt hat, oder dass Wöllner, der damals noch in freimaurerischen Kreisen grossen Einfluss hatte, ihn dadurch für sich gewann. Allerdings wird Tieftrunk in Halle erst viel später als Mitglied der Freimaurer, dieser mächtigen Verbindung, die wie nur etwas die Aufklärung befördert hat, erwähnt. Am 20. Juli 1806 wird er in der Loge „Zu den drei Degen" in Halle rezipiert und auch befördert, 1810 war er Redner. Nun muss aber irgend etwas sein Verhältnis zur Loge getrübt haben. Erst 1818 wird er wieder zu den Arbeiten zugelassen und 1821 aufs neue Redner, als welcher er auch bei der Grundsteinlegung des neuerbauten Logen- und Gesellschaftshauses fungierte (vgl. Eckstein, Gesch. d. Freimaurerloge im Orient von Halle. 1844. S. 144, 156, 164, 290).

Christentums bei Tieftrunk dessen durchaus aufklärerische, rationalistische Grundtendenz übersehen hat. Die Immediat-Examinations-Kommission hatte natürlich auch keinen Grund, bei einem ausgesprochenen Günstling Wöllners Ungünstiges zu entdecken. Aber es ist auch gut möglich, dass Wöllner dieses Streben Tieftrunks erkannte und bis zu einem gewissen Grade teilte. Jedenfalls, das ist nach den vorgenannten Schriften Tieftrunks ausgeschlossen, dass er Wöllner über seine wahre Absicht getäuscht habe; die Konsequenzen, die er später zog, hat er allerdings damals noch nicht erkannt.

3. Weiteres Studium der kritischen Philosophie und Ausbau der Religionsphilosophie.

Als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde schrieb er: De rebus, quibus reformatio D. M. Lutheri präparata et adjecta est. Sein jüngerer Bruder, Johann Georg, der für kurze Zeit in Halle Doktor der Philosophie und Privatdozent war, übersetzte diese Arbeit ins Deutsche und gab sie als „Darstellung der vorzüglichsten Umstände, durch welche die Reformation Martin Luthers vorbereitet, bei ihrem Anfang und Fortgang unterstützt und in ihrer Ausbreitung gefördert worden ist", Görlitz 1794 heraus.[1]) Diese Arbeit ist eine Frucht seiner reformationsgeschichtlichen Studien, für die er während seines ganzen Lebens grosses Interesse hatte. Er sieht in der Reformation eine grosse Reinigung des Christentums von statutarischen Gesetzen, eine teilweise Wiederherstellung der reinen Vernunftreligion Jesu. Das Interesse für die Reformation und die Reformationsgeschichte zeigt sich in allen seinen Schriften, auch seinen Schülern gab er gern Arbeiten aus der Reformationsgeschichte (z. B. 1794 Theses: 1. reformationem in tempus maxime opportunum incidisse; 2. Lutherum ad perficiendum reformationis opus maxime idoneum fuisse; 3. Lutheri et Melanchthonis inter se comparatio). Auch schrieb er 1793 die Vorrede zu einem „Versuch einer Geschichte der Religions- und Kirchenverbesserung D. M. Luthers für Studierende". Er teilt dies Interesse mit der späteren Kantischen Theologie, der Schule Albrecht Ritschls.

---

[1]) Vgl. Winer, Handbuch d. theol. Lit. I 741, II 806.

Seine Vorlesungen kündigte er mit der Schrift „De modo Deum cognoscendi“, Berlin 1792, an.[1]) Der Grundgedanke ist: Der Weg, Gott zu erkennen, ist der Weg der Pflichterfüllung; nicht aus der Physik, auch nicht aus der Metaphysik, sondern nur aus der Moral kann Gott erkannt werden. Die Deutlichkeit und der elegante Stil werden gelobt, aber auch hier wird der Wunsch laut, der in verstärktem Masse bei allen späteren Schriften Tieftrunks wiederkehrt, nach mehr Bündigkeit und Gründlichkeit.

1793 folgte die wichtige Schrift „Dilucidationes ad theoreticam religiones christiane partem ita, ut libelli a. D. S. F. N. Morus V. C. editi et epitome theologia christ. inscripti potissimum ratio sit habita“, zwei Bände Berlin. Die Schrift ist inhaltlich der Zensur sehr ähnlich, enthält weitgehende Untersuchungen über Offenbarung und Wunder. Die moralische Auslegung der Mysterien, so der Dreieinigkeit, wird weitergeübt. Die symbolische Betrachtung der historischen Thatsachen, Sündenfall, Erlösung u. a. geht mit dem gleichzeitigen Zurückführen auf rationale Wahrheiten zusammen. Die christlichen Dogmen werden sehr konservativ und positiv verwertet. Es ist zu vermuten, dass diese Schrift Tieftrunks eine gewisse normative Auslegung des von Wöllner auf den Bericht der Immediat-Examinations-Kommission hin der theologischen Fakultät als Grundlage für alle dogmatischen Vorlesungen aufgezwungenen Lehrbuchs von Morus sein soll.

Im folgenden Jahre 1794 machte er sich an die Herausgabe des zweiten Bandes seiner Zensur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, der die Lehre von Gott und der Trinität eingehend behandelt. Der dritte Band, der 1795 erschien, setzt die Lehre von der Trinität noch fort und behandelte Anthropologie und Soteriologie und die Lehre von der Kirche, wobei er wieder nicht umhin kann, theoretisch das Religionsedikt zu verteidigen. Kants „Kritik der Urteilskraft“ und „Religion“ wurden eifrig benutzt, aber, wie ein Rezensent schreibt: „Alle diese Schriften gewinnen unter jenem Gebrauch, wenigstens für viele Leser, an Deutlichkeit, Interesse und Kraft.[2]) Eine andere Beurteitung führt aus: „Die Bekanntschaft des Verfassers mit der kritischen Philosophie, die man auf allen Blättern bemerkt, die vielen im Geiste derselben gemachten treffenden Bemerkungen, neuen und fruchtbaren An-

[1]) Vgl. Erfurtische Gel. Ztg. 1793 Stück 82.

[2]) Göttingische Anzeigen von gel. Sachen 1791 Stück 14 S. 129.

wendungen und glücklichen Kombinationen der Ideen und Prinzipien dieser Philosophie mit den Lehren und Prinzipien der christlichen Religion geben diesen Schriften einen entschiedenen Wert für jeden, der über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie in ihrer neuesten Gestalt Belehrung oder doch Anleitung zu eigenem weiteren Nachdenken wünscht und bedarf."[1]) Da der erste Teil der Zensur bereits vergriffen war, gab er 1796 eine zweite veränderte und vermehrte Ausgabe heraus. Es sind darin manche Stellen getilgt, die allzu sehr die Notwendigkeit einer rationalen Weiterentwicklung der christlichen Religion betonten (z. B. 1. Aufl. S. 20 Abschn. 6 u. 7 fehlt in der 2. Aufl.). Das Bestreben, das Positive im Christentum so hoch wie möglich zu werten, leitet ihn auch hier, ähnlich wie auch Kant in seiner Hauptschrift.[2])

Die französische Revolution veranlasste Tieftrunk, sich näher mit der Politik zu befassen. Schon vor seiner Professur hatte er unter dem unmittelbaren Eindruck der Revolution 1791 eine Schrift „Über Staatskunst und Gesetzgebung". Zur Beantwortung der Frage: „Wie kann man gewaltsamen Revolutionen am besten vorbeugen oder sie, wenn sie da sind, am sichersten heilen", herausgegeben. Nun griff er diese Studien wieder auf, Vorlesungen über Rechtsphilosophie mögen ihn dazu genötigt haben und er versuchte nun auf diesem Gebiete die Kantischen Anregungen zu vervollständigen und auszuführen. 1796 schrieb er „Über Recht und Staat". Darauf folgte ein grösseres Werk, das 1797 in erster, 1799 in zweiter Auflage erschien: „Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht, zur Erläuterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von Prof. I. Kant", worin er zu der genannten Schrift Kants einen ausführlichen Kommentar schrieb, der die Anerkennung des Meisters fand.[3])

Sein Bestreben war, Meister der Kantischen Philosophie in allen Disziplinen zu werden. Als Frucht seiner Studien wollte er einen Auszug aus Kants erkenntnistheoretischen Schriften veranstalten. Darüber entspann sich ein Briefwechsel mit Kant 1797—98 (Ausg. d. Akad. XII. Denklehre, Vorwort). Kant war ihm dabei

---

[1]) Göttingische Bibl. der neuest. theol. Lit., herausg. v. Schleussner und Stäudlin. I. Bd. 1795 9. Stück. S. 654.

[2]) Troeltsch, S. 47 ff.

[3]) Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre, Vorrede.

behilflich und machte ihm Notizen dazu (Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass). Er stand aber davon ab, da von anderer Seite ein solcher Auszug angefertigt wurde. Doch gab er im Einverständnis und mit der Anerkennung Kants dessen kleinere vermischte Schriften in drei Bänden heraus (Aechte und vollständige Ausgabe von J. H. Tieftrunk Bd. I—III, Halle 1799), woran er den Versuch einer Darstellung des Entwicklungsgangs des Königsberger Philosophen knüpfte. Darüber bekam er einen Prozess mit Nicolovius, dem Verleger Kants. In einem Briefe vom 7. Juli 1800 bittet er Kant, den Frieden zu vermitteln.

Die religionsphilosophische Thätigkeit trat etwas zurück. Mit der theologischen Fakultät in Halle hatte er durch seine Stellung zu Wöllner die Fühlung verloren. Vielleicht trug dazu auch bei, dass er einst, 1794, ein anstössiges Buch, das ihm zur Zensur vorgelegt wurde, passieren liess. Doch scheint hier ein Versehen vorgelegen zu haben.[1]) Er arbeitete sich immer mehr in Kant ein, entfernte sich von der Theologie und kirchlichen Praxis, naturgemäss musste bei ihm das Bestreben, das Positive im Christentum zu betonen, zurücktreten. Dazu kam noch, dass er im Lager der Kantianer eine Strömung entdeckte, die die Resultate der Vernunftkritik gerade dazu gebrauchte, die katholischen und biblischen Lehren in ihrer Bedeutung aufrecht zu erhalten und die einem rein moralischen Vernunftglauben durchaus ablehnend gegenüberstanden. Diese Richtung ging von Tübingen aus und in dem „Magazin für christliche Dogmatik und Religion", das von Flatt herausgegeben wurde, hatte sie ihr Organ. Durch seine Versöhnungslehre, die von den Tübingern angegriffen wurde,[2]) kam er mit ihnen in Konflikt und lernte aus diesem Kampfe, welche Gefahr für die wahre Vernunftreligion die allzu konservative Verwertung der positiven Dogmen haben konnte. Ein anderer Teil der Orthodoxie hingegen hatte trotz aller freundlichen Wertung der kirchlichen Dogmen und positiven Koalitionsversuche das Gefährliche in der Kantischen Lehre von der Autonomie der Vernunft erkannt, und der berühmte Schriftsteller und Oberkonsistorialrat Reinhard in Dresden rief in der dritten Auflage seines „System der christlichen Moral" (Wittenberg und Zerbst 1797) sogar die Staatsgewalt und Kirche zu Hilfe gegen die kritische Philosophie.

---

[1]) So Schrader.

[2]) Siehe Abschnitt 5. D.

Kant selbst musste sich ja auch eine Massregelung gefallen lassen. Tieftrunk fühlte sich aber durchaus sicher; er schrieb 1797 in einer Rezension gegen Reinhard:[1]) „Ich für meine Person könnte der Anklage des Herrn Verfassers ruhig zusehen, denn ich lebe in einem Staate, wo niemand ungehört verurteilt und verworfen wird. Ich habe noch besonders das Glück, das Vertrauen meiner Oberen zu besitzen, die mich für einen Mann halten, der alle libertinistischen Grundsätze verabscheut und dieses Vertrauens kann und werde ich mich nie unwürdig machen. . . . Geraume Zeit meines Lebens beschäftigte auch ich mich mit wichtigen Problemen, welche die Kritik in Anregung gebracht hat und so wenig ich will, dass meine Stimme hier das Ansehen der Entscheidung haben soll, so gern bekenne ich doch, dass ich diesen Gang der Forschungen für sehr erspriesslich halte und dass weder Staat noch Kirche die geringste Ursache haben, ihre Macht gegen dieselbe zu richten. Dem Staate liegt die Aufrechterhaltung der öffentlichen Gerechtigkeit, der Kirche die Erbauung zur Tugend und Gottseligkeit am Herzen, beides ist ein heiliger Zweck der Auslegung wie der Vernunft. Wie sollten sich Staat und Kirche gegen eine Forschung bewaffnen, welche in ihrer Schule das für heilig erklären, was jene für den wichtigsten Zweck ihrer öffentlichen Kundgebungen anerkannt wissen wollen?“

4. Der Konflikt mit der Regierung und das Verlassen der Religionsphilosophie.

Am 16. November 1797 bestieg Friedrich Wilhelm III. den Thron und damit traten alle bisherigen Massregeln zur Unterdrückung der Aufklärung ausser Kraft. Als Wöllner noch einmal das Oberkonsistorium an das Religionsedikt zu erinnern wagte, erhielt er eine sehr ungnädige Kabinetsordre, der im Frühjahr 1798 seine Entlassung folgte. Das Polizeigesetz war gefallen, „eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende Regierung verstattete auch freieren Gedanken ihren Ausflug“.[2])

Tieftrunk empfand die Absetzung seines Gönners auch als eine Befreiung. Er hatte sehen müssen, dass doch bei aller gemeinsamen Feindschaft gegen die „Vernünftelei und falsche Aufklärung“ grosse Differenzen zwischen ihm und der Reaktion be-

---

[1]) Erfurtische Nachrichten von gel. Sachen 1797 Stück 66—69 S. 555.
[2]) Kant, Streit der Fakultäten. Vorr. S. 21.

standen. Er war überzeugt, dass alles Historische in der Religion nur einen zeitlichen Wert haben könnte, dass aber gar leicht bei allen Kompromissversuchen das rationale Ziel vergessen würde.

Wir haben schon im vorigen Abschnitt gesehen, dass er von der Theologie sich mehr und mehr entfernte, andere Arbeiten über die kritische Philosophie nahmen ihn ganz in Anspruch. Er hatte nur noch das Bedürfnis, ein System der Religionsphilosophie auf praktischer Grundlage im Geiste der kritischen Philosophie zu schreiben, das in seiner Elementarlehre die wesentlichen Bestandteile der einen und allein wahren Vernunftreligion auseinandersetzen sollte und in seiner Methodenlehre Anweisung über den Unterricht in der Religion und die Wertung des vorhandenen Kirchentums geben sollte. Der Titel des Buches ist schon sehr bezeichnend: „Die Religion der Mündigen“, Berlin 1800, 2 Bände. In dem 114 Seiten langen Vorbericht erfahren wir die Entstehung des merkwürdigen Titels: 1793 war von Teller eine Schrift erschienen: „Die Religion der Vollkommenen“, die im Geiste Lessings und der Aufklärung die Frage nach der Erziehung des Menschengeschlechts zur wahren, vernünftigen Religion, d. h. dem Weg zur Glückseligkeit[1]) behandelte. Diese Schrift scheint, wie es überhaupt ein hochgeschätztes Buch war, Tieftrunk sehr gefallen zu haben. An sie knüpfte er an und ihr ist auch die Überschrift seines Buches nachgebildet. Seine früheren Schriften, urteilt Tieftrunk, haben bloss propädeutischen Wert gehabt. Jesu Autorität durfte nur vorübergehend sein, sein Zweck war, wie er in seiner ersten Schrift nachgewiesen, nur der, die Religion von allem Statutarischen frei zu machen und auf die autonome Moral zu gründen. Es sei eine Verirrung der Exegese, wenn man durch historische Auslegung der Worte Jesu herausbringen wolle, das sei nicht der Zweck Jesu gewesen. Und wenn jene Historiker wirklich Recht hätten, dann müsse man daran festhalten: Dies hätte der Zweck Jesu sein müssen, wenn anders er ein Religionsstifter ist. Das Wunder hätte garnichts mit der Religion zu thun; es sei schlimm, dass Jesus Wunder gethan habe, die Theologen müssten Jesu Ehre zu retten suchen. Das Charakteristikum aller Afterreligion sei Befangenheit des Geistes unter Thatsachen und fremde Autorität. Seine Polemik gegen hierarchische Gelüste des Priestertums, gegen den Tempeldienst, ist sehr scharf, besonders schroff wendet er sich

---

1) Religion der Münd. I. S. XXXX.

gegen seine Tübinger Gegner:[1]) „Allein es hilft nichts, die Sprache der Mode zu führen und den Mantel nach dem Wind zu hängen, indes die hierarchischen Maximen dieselben bleiben und diese mit Aufgeklärtheit affektierenden Leute, gegenüber gründlicher Gelehrsamkeit mit Zunftgelehrsamkeit prahlenden, es doch nicht verhehlen können, dass sie im modernen Ton verjährte Phrasen erneuern." Vernünftig muss Wissen, Handeln, Glauben des Menschen sein. Nun geht er ausführlich auf die praktische Vernunft des Menschen ein im engen Anschluss an Kantische Gedanken, ja an den Wortlaut der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb etc. Die Darstellung entbehrt dadurch der ursprünglichen Frische, wird schleppend und ermüdend durch die vielfachen Wiederholungen. Sein allzu gründliches Kantstudium ist seiner Originalität verderblich gewesen, die Kämpfe mit den Zunfttheologen hatten seinem Interesse eine andere Richtung gegeben, er sucht nicht mehr das Positive im Historischen zu betonen, sondern er versucht es abzustreifen zu Gunsten des rationalen Kerns. Damit vollendet er allerdings sein Streben, das er von Anfang an besass, aber es entgeht ihm, dass er dabei immer mehr und mehr von dem Inhalt lebendigen Christentums, wie es in seinen ersten Schriften noch zum Ausdruck kam, sich entfernt und gerade auch die Gedanken aufgiebt, durch die er selbst später für die Theologie fruchtbringend gewesen ist. An Stelle des ihm ursprünglichen aus persönlichem Erleben und theologischer Kenntnisnahme gewonnenen christlichen Bewusstseins tritt immer mehr die Kantische Darstellung der Religion und deren Überarbeitung, Umarbeitung, Vermischung und Verbindung mit anderen Kantischen Gedankengängen er sich nun zur Aufgabe macht, die er bis in alle Details mit grossem Aufwand an Papier und Druckerschwärze durchzuführen versucht. Es liegt auf der Hand, dass ein solches Unternehmen höchstens den Wert einer Popularisierung Kants hat haben können. Für Tieftrunk selbst war die Folge der Verlust seines Ansehens als Religionsphilosoph in der Gelehrtenwelt und vor allem der Mangel jeglicher Befriedigung an seiner Arbeit und des lebendigen Interesses an seinem religiösen Stoff. Darum vollendete er auch das Werk nicht, die versprochene Methodenlehre blieb aus, er gab überhaupt die Beschäftigung mit der Religionsphilosophie auf.

Wenn die „Allgemeine deutsche Bibliothek" Tieftrunk „den geschwätzigen Plagiator Kants" nennt, so ist das gewiss ein Aus-

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 21.

druck, den die Wut gegen die kritische Philosophie ihr eingab, aber in bezug auf manche Partieen dieser Schrift muss man diesem Urteil zustimmen (z. B. wenn aus der Anmerkung Kants an Schiller [Rel. 2. Aufl. Kehrbach S. 22; Rel. d. Münd. I S. 276] „erst nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget“ ohne Quellenangabe, „erst nach überwundenen Abenteuern wird Herkules Musaget“ nachgeahmt wird).

Wie das Werk von seinen Zeitgenossen beurteilt wurde, zeigt ausser Angeführtem die Rezension in der Erlanger Literaturzeitung 1800 No. 30, der wir bei aller Schärfe im wesentlichen Gerechtigkeit nicht absprechen können. Der Verfasser ist leider nicht genannt, nach seinen Ausstellungen steht er „nicht mehr“ auf Kantischem Standpunkt. Nach einer Einleitung über das undankbare Geschäft, die Produkte der unzähligen Epitomatoren, Kommentatoren und Kompilatoren Kants, „die immer und immer wieder ihren Kant wiederkäuen und herbeten und unzählig Dagewesenes oft in den nämlichen Formen wiederholen“, durchlesen zu müssen, wendet er sich zu Tieftrunk: „Rezensent ist überzeugt, dass dieser philosophische Kopf, nach seinen ersten Schriften zu urteilen, wenigstens etwas Selbständiges, obgleich im Geiste eines angenommenen Systems, würde haben leisten können. Dass aber ein Mann wie Tieftrunk immer und immer nur seit dem letzten Lustrum an dem Buchstaben von Kants Schriften nagt, dass er ihm wörtlich nachbetet, dass er die bekannten Kantischen Formen, Gedanken und Begriffe immer wiederholt und noch mit einem äusserst weitschweifigen, gewässerten und durch mehrere Bände fortlaufenden Kommentar begleitet, das erregt die Indignation des Rezensenten. Als er die Ankündigung dieser Religion der Mündigen las, da hoffte und erwartete er gewiss, dass Tieftrunk einmal seine neuerlich beliebte Manier des Kommentierens würde verlassen und einmal ein eigenes Buch, obgleich nach Kantischem Schnitt, geschrieben haben: aber wie sehr fand er sich getäuscht, da dieses Buch, dessen Dickleibigkeit schon die Bogenzahl (34 gross Oktav) beweist, nichts weiter als ein sehr wortreicher Kommentar über Kants Religion innerhalb etc. ist. Hat ja der Verfasser ganz dieselbe Überzeugung, die Kant in jenem Buche aufstellte, . . . so hätte er doch . . . ungleich besser gethan, auf die wichtigsten Einwendungen der Gegner gegen dieses Buch und seiner Grundsätze Rücksicht zu nehmen, um die gerechten Vorwürfe, die es drücken, zu vermeiden oder zu entfernen. Aber da weiss es sich

Herr Tieftrunk leichter zu machen. Er umschreibt, erläutert und erweitert die Kantischen Begriffe, er popularisiert sie bis zum Ekel und nimmt durchaus keine Notiz, weder von den Einwänden der Gegner wider die Kantische Religionsphilosophie noch von den Fortschritten der Philosophie überhaupt und also der Religionsphilosophie insbesondere seit dem Erscheinen der Kantischen Religion. Herr Tieftrunk braucht in der That für seine Privatbibliothek bloss die Kantischen Schriften und seine Schriftstellerei wird so lange gut fortgehen, als noch Kantische Schriften zu epitomieren und kommentieren übrig sind, besonders, da er über 16 bis 18 Bogen von Kant in 2 Bänden gewöhnlich 70 Bogen liefert. . . . Rezensent ist um so stärker davon überzeugt, dass dieser Versuch, Tellers Religion mit Kants Religion zu vereinbaren, verunglückt ist und dass ihm die Versicherung des Verfassers, dass er das Nämliche habe leisten und versuchen wollen (nur auf einem anderen Wege), was Teller dort exegetisch-historisch versuchte, beinahe lächerlich gewesen ist. — Tellers kleines Buch ist ein Buch voll Geist und Leben. Es ist frei von aller Terminologie irgend einer Schule, es ist kein ängstlicher Eindruck auf irgend ein gangbares System sichtbar, es herrscht überall ein männlicher, freier Geist, der Geist der Vollkommenheit, der den Sinn für diese Vollkommenheit in den mündig Gewordenen anfachen und beleben will. Sollte es denn nicht Herrn Tieftrunk sein eigenes Gefühl gesagt haben, wie sehr er hinter diesem Berg zurückgeblieben sei, wie sehr er durch die gezwungene Anempfehlung der moralischen Exegese, wie sehr er durch die schwerfälligen Kantischen Begriffe vom radikalen Bösen und von der Versöhnung etc. uns wieder weit zurückbringt, seit dass wir an der Hand einer liberalen Exegese vorwärts gerückt waren, wozu der verdiente Teller das Seinige in mehrerer Hinsicht beigetragen hat?" Nun folgt eine grosse Zahl von einzelnen Ausstellungen, die in dem gleichen Tone das Buch ablehnen. Tieftrunk antwortet darauf in der Vorrede zum zweiten Band der Religion der Mündigen, so kräftig und grob er konnte, gab sich grosse Mühe, die einzelnen Ausstellungen zu widerlegen, aber zu dem Vorwurf der Unselbständigkeit Kant gegenüber sagte er kein Wort!

Als Tieftrunk seine Schrift dem kurmärkischen Oberkonsistorium zur Zensur vorlegte, verweigerte dies zunächst sein Imprimatur, „da heftige und unanständige Ausfälle auf die christlichen Dogmen

und deren Lehrer darin enthalten seien".[1]) Erst als die angegebenen Stellen geändert waren, wurde die Erlaubnis zum Druck gegeben. Es entzieht sich unserer Beurteilung, wie weit das Verlangen des Oberkonsistoriums berechtigt war, aber bei der ganzen überaus vorsichtigen und vermittelnden Art Tieftrunks, sich auszudrücken, ist es fast undenkbar, dass er sich wirklich „heftiger und unanständiger Ausfälle" bedient hat. Es sei als charakteristisches Beispiel für Tieftrunks Denk- und Ausdrucksweise die Bemerkung hier angeführt, die er zum Fichteschen Atheismus-Streit in den Erfurtischen Nachrichten v. gel. Sachen im Jahre 1799 (43. Stück) machte: „Herr Professor Fichte hat also ganz Recht, wenn er die grobe Versinnlichung des Begriffes von Gott durch eine im Raume existierende Substanz ablehnt. Aber er würde nicht Recht haben, wenn er den Begriff von Gott als einer Substanz überhaupt und schlechthin unmöglich und widersprechend erklärte. Denn gesetzt, es fände keine direkte Beziehung dieses Begriffes zu Gott statt, so könnte doch wohl eine indirekte stattfinden und der Begriff Substanz gar wohl als Regel der Exposition des Verhältnisses Gottes zur Welt, mithin analogisch, gebraucht werden. Das eben Gesagte ist Herrn Professor Fichte gewiss nicht unbekannt und hätte er in seiner Erklärung darauf Rücksicht genommen oder hätte man ihm Zeit und Anlass gegeben, darauf Rücksicht zu nehmen, so würde vielleicht ein jeder befriedigt sein und gedacht haben: wie weit sind die Gedanken der Menschen oft von einander, ob sie gleich dieselben Worte gebrauchen, aber wie nahe sind sich auch ihre Gedanken, ob sie gleich eine verschiedene Sprache führen."

Es hat sehr den Anschein, dass man nach dem Sturze des Ministers Wöllner, zumal Tieftrunk nun auch seinerseits die Verständigung mit der Kirchlichkeit nicht mehr suchte, von rechts und links gegen ihn vorgehen zu können glaubte. Er erduldete das Schicksal aller Vermittelungsleute. — Man berichtete an den Staatsminister v. Massow, einen sehr freidenkenden Mann. Diesem, der kein Interesse an den Bestrebungen Wöllners hatte, schien die Übertragung des theologischen Freikollegiums sowie die sonstige ausserordentlich günstige Remuneration Tieftrunks ungerechtfertigt.[2])

[1]) Vgl. zum folgenden den Bericht v. Massows Geh. St.-Arch. Rep. 89. 49 vom 16. VIII. 1806.

[2]) Tieftrunk bekam damals 800 Thlr., während Jacob nur 620, Hofbauer und Maass nur 320 Thlr. erhielten. Schrader I S. 463.

Er beriet sich mit dem Oberschulkollegium, das damals die Oberkuratel über die Universität führte und besonders mit dem „gewiss sehr toleranten“ Oberkonsistorialrat Gedicke, „ob es nicht nötig sei, Tieftrunk das theologische Freikollegium abzunehmen und ihn von allen Vorlesungen zu entfernen.“ Das Oberschulkollegium stimmte einmütig zu, dass Tieftrunk das Recht, theologische Vorlesungen zu halten, genommen werden sollte. Die Leute, die vorher Wöllner getrotzt, sind jetzt plötzlich Bewahrer der Orthodoxie mit amtlichen Gewaltmassregeln! Es scheint doch hier nicht ganz ohne persönliche Missstimmung geurteilt worden zu sein, vielleicht hat doch die Gelegenheit, einen längst verhassten aber sicheren Gegner jetzt einmal mit eigenen Waffen schlagen zu können, das besonders scharfe Vorgehen gegen Tieftrunk veranlasst, denn die Schrift selbst enthält in der vorliegenden Gestalt nichts, was nicht schon Mancher vorher und nachher ungestraft gesagt hat. Der Minister teilte Tieftrunk, zunächst in einem Privatschreiben, den Beschluss mit, „um ihn zu schonen“ und forderte ihn auf, offiziell selbst die Enthebung von seinem theologischen Kolleg nachzusuchen. Dies tat nun Tieftrunk nicht, sondern reichte eine Gegenvorstellung ein. Darauf anwortete der Minister mit dem Reskript vom 20. Mai 1799, wodurch ihm das theologische Freikollegium und natürlich das damit verbundene Honorar abgenommen wurde. Tieftrunk musste zwar dies Kolleg aufgeben, hielt aber ein religionsphilosophisches Konversatorium in seiner Wohnung und auf Spaziergängen.

Für eine Weile scheint er sich mit diesem Bescheid zufrieden gegeben zu haben. Erst am 29. April 1803 wandte er sich in dieser Angelegenheit in einem Immediatgesuch an den König; was ihn dazu bewogen hat, ist unklar. Es scheint ihm aber hauptsächlich um das Honorar zu tun gewesen zu sein, denn er bat den König, ihm dasselbe für das von ihm gehaltene Konversatorium zu gewähren. Friedrich Wilhelm III. forderte den Staatsminister v. Massow zum Bericht auf, dieser lieferte einen ausführlichen aber sehr ungünstigen, indem er Tieftrunk als einen „Mann von zweideutigem Charakter“ bezeichnet und seinen Antrag abzulehnen bittet. Der König antwortete unter dem 22. August 1803 in folgendem Schreiben:[1])

---

[1]) Geh. St. Arch. Minüten 1803 Juli bis Dezember. No. 115.

An den Professor Tieftrunk zu Halle.

Wohlgelahrter, Lieber, Getreuer!

Ich habe über Eure Eingabe vom 29. v. M. den Bericht des geistlichen Departements erhalten und daraus ersehen, dass die Abnahme des sonst von Euch gelesenen theologischen Freikollegiums und Eure Entfernung von allen theologischen Vorlesungen auf dem einstimmigen sehr wohl begründeten Beschluss des Oberschulkollegii beruht hat, hiermit mit vieler Nachsicht und Schonung gegen Euch verfahren worden und daher kein Grund zu einer Beschwerde, noch weniger aber Veranlassung vorhanden ist, Euch das mit dem gedachten Freikollegio verbunden gewesene mit Recht eingegangene Honorarium fernerhin zu lassen. Da übrigens dieses Freikollegium, welches Ihr in der Form eines Konversatoriums fortgelesen haben wollt, nur in der geselligen Unterhaltung mit einigen Euch besuchenden Studierenden und in Gesprächen auf Spaziergängen mit ihnen bestanden hat, so kann Euch dafür keine besondere Remuneration zu teil werden, auch finde ich ein öffentliches Konversatorium in der von Euch angegebenen Art, wenn solches gleich nützlich sein sollte, dennoch weder ratsam noch gut ausführbar, indem mit dessen Besuch Kosten des Anzugs und der geselligen Vergnügungen verbunden sein würden, die Studierenden auch wenig Geschmack an solchen öffentlichen Einrichtungen finden, überhaupt der akademische Lehrer schon durch sein Amt veranlasst wird, durch jede Art der Belehrung sowohl in Kollegio als im Umgang auf die Studierenden zu wirken. Unter diesen Umständen kann ich daher auf Eure deshalb gemachten Anträge nicht Rücksicht nehmen, und da Ihr schon 800 Thlr. fixum, also mehr als viele andere habt, ebenso wenig Euch eine Zulage bewilligen, bin aber etc.

Mit dieser Antwort musste Tieftrunk sich zufrieden geben und damit war der „Fall Tieftrunk“, der in seiner Art eine ganz einzigartige Folge des Religionsediktes darstellt, indem es gewissermassen nach seiner Aufhebung — offiziell wurde es übrigens nie zurückgenommen — noch einmal auf einen früheren Anhänger angewendet wurde, erledigt.

Tieftrunk hatte nun vollends zur Religionsphilosophie und Theologie jede Fühlung verloren, sein Interesse war auf andere

Gebiete übergegangen, seine Rel. d. Münd. war sein letztes religionsphilosophisches Werk. So ist mit den ersten zehn Jahren seiner Dozententätigkeit seine religionsphilosophische Arbeit beendet.

5. Tieftrunks Ausgang und Persönlichkeit.

Die weiteren 37 Jahre seines Lebens verliefen ruhig und gleichmässig. Seine Produktivität hatte sehr nachgelassen; sein einziges Ziel war Verbreitung und Vertiefung der Kantischen Philosophie. Jede Art von Weiterentwickelung derselben lehnte er ab, so Fichte, da er Kant nicht richtig verstanden habe.[1]) Aus demselben Grunde verwirft er auch I. E. Schulze (Kritik der kritischen Philosophie).[2]) Schulzes Begriff der Philosophie von der Wissenschaft der obersten und unbedingten Ursachen sei durchaus falsch, und der Verfasser irre, wenn er glaube, Kant teile ihn. Er suchte ihm gegenüber nachzuweisen, dass die mathematischen Sätze synthetische Urteile a priori sind. Doch sagt er selbst bei dieser Gelegenheit, er wolle das zur Rechtfertigung der Vernunftkritik Gesagte nicht so angesehen wissen, als halte er sie für ein vollendetes, keiner Nachhilfe bedürftiges Werk. Thatsächlich lebte er aber vollständig in dem Kritizismus als seiner Weltanschauung, er bildete ihn aus zu einem System ganz im Sinne des alternden Kant, dessen Vertrauen er doch so genoss, dass Kant ihm die Herausgabe etwaiger nachgelassener Schriften anvertraute.

Er vollendete seinen Kommentar zu Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“ in seinen „Philosophischen Untersuchungen über die Tugendlehre“, 2 Bände 1798—1805. Hier zeigte er sich wieder als Meister der geschickten und wohlstilisierten Ausarbeitung einzelner ethischer Fragen. Konnte er ja doch viel mehr aus dem praktischen Leben schöpfen als Kant, und als Vater von 3 Söhnen und 4 Töchtern, als Hausbesitzer, mit viel Wärme auf Grund seiner Erfahrung die kasuistischen Fragen beleuchten. (So das Verhältnis der Jugend zum Alter II, 256). Besonders gründlich ist der zweite Hauptteil der Elementarlehre bearbeitet. Auch versteht er es trefflich, das bekannte Buch von Knigge „Über den Umgang mit Menschen“ zur Illustration heranzuziehen.[3])

---

1) Erfurtische gel. Nachr. 1798.

2) Erfurtische Nachr. v. gel. Sachen 1802. Stück 32.

3) Nicht unerwähnt sei hier, dass er in der sexuellen Ethik durchaus die Konsequenzen des Kantischen Sittengesetzes zieht und damit auch

1805 musste er während der Schliessung der Universität Halle verlassen und zog, wahrscheinlich mit anderen Professoren, nach Wittenberg, Frau und Kinder in Halle zurücklassend. Sein ältester Sohn wurde als Geisel nach Kassel geschickt, wo er auf einer Presse Examen machen musste und französischer Genieoffizier wurde, welchen Dienst er nach der Schlacht bei Leipzig mit dem eines preussischen Ulanenoffiziers vertauschte.

Mit diesem Sohne übernahm er 1820—25 die Redaktion des „Halleschen Courier" (jetzt Hallesche Zeitung). Infolge des Verlustes eines Schriftstücks wurde er in einen Prozess mit dem Waisenhaus verwickelt — bei dieser Gelegenheit verfeindete er sich auch mit seinem früheren Freunde und Kollegen Niemeyer —, den er verlor; die Zeitung fiel an das Waisenhaus. Es scheint damals durch die Verhandlungen kein gutes Licht auf Tieftrunks Persönlichkeit gefallen zu sein, denn als 20 Jahre später das betreffende Papier sich unter den Papieren eines Herrn v. Golpatzki wiederfand, strengte der Sohn, der unterdessen Medizin studiert hatte und als Arzt in Halle thätig war, einen neuen Prozess gegen das Waisenhaus an, der aber 1848 durch die Freigabe des Publikationsrechts nicht in letzter Instanz zu Ende geführt werden konnte.

In der Philosophie wurde Tieftrunk jetzt auf die Bedeutung der Sprache aufmerksam. Vielleicht unter einer unbewussten Einwirkung der nationalen Erhebung suchte er die philosophische Sprache von allen Fremdwörtern zu reinigen und durch selbstgebildete, reindeutsche Vokabeln zu bereichern. Viel Zeit und viel Kraft verwandte er auf diese Arbeit, seine philologische Ader erwachte wieder in ihm. 1821 trat er zum ersten Male damit an die Öffentlichkeit, indem er die Grundlagen zu einer Naturphilosophie herausgab, betitelt „Das Weltall nach menschlicher Ansicht", von dem nur der erste Band erschien. Hier räumt er auf mit den fremden termini technici, für Subjekt heisst es Selbst, für Objekt — Gegenstand, für Qualität — Beschaffenheit, für Quantität — Grösse etc. Dazu kommen noch eigenartige Bildungen,

gegen die sogenannte „doppelte Moral", wie sie Fichte in seiner „Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre" 1796 (Anhang Abschn. 1—3) vertritt, der behauptete: „Der Mann könne, ohne seine Würde aufzugeben, den Geschlechtstrieb sich gestehen, das Weib aber nicht." Tieftrunk bezeichnet sehr treffend eine solche Auffassung als „orientalisch". (Erfurtische Nachr. v. gel. Sachen 1798. Stück 75.)



wie: bezeiten, beraumen, begrössen etc. In regelmässigen Anmerkungen führt er den Leser in den Wortschatz dieser neuen philosophischen Sprache ein.

1825 erschien dann seine „Denklehre in reindeutschem Gewande“, wo nun die ganze Logik gereinigt und verdeutscht dargeboten wurde. Wie schon Rosenkranz [1]) richtig bemerkt, liegt viel tiefsinnige Spekulation in diesen beiden Büchern, vor allem in dem ersten, wo Tieftrunk sich von einer ganz neuen Seite zeigt. Er ist nicht nur der trockene Moralist, er ist hier durchaus fähig, die ganze Wucht der Natur auf sich wirken zu lassen und das Erhabene in der Wirklichkeit wiederzugeben. Ein durchaus modernes Empfinden spricht aus diesem Buch, das ebenso frei ist von romantischem Geleier wie von moralistischen und physicotheologischem Philistertum. Die erkenntnistheoretische Grundlage bleibt die Kantische.

Seinen Lebensabend verbrachte er in ungestörter Regelmässigkeit. Er musste sehen, wie einer nach dem andern seiner früheren Gesinnungsgenossen starb oder vom Kantischen Standpunkt abfiel, so seine Kollegen Gruber, der immer mehr Eklektiker geworden war, und Gerlach, der stark Jacobische Einflüsse in sich aufgenommen hatte, Hinrichs war Hegelianer und mit ihm hatte Tieftrunk manchen schweren Strauss. Er hielt bis an sein Ende fest an den Grundgedanken des grössten deutschen Philosophen und als alles vor der Reaktion sich beugte, blieb er unverzagt allein übrig, der „letzte Kantianer“, wie Rosenkranz ihn nennt. Am 7. Oktober 1837 starb er hochbetagt.

Als Mensch war er immer ein Original gewesen, oft konnte man ihn ausreiten sehen, mit einem Reitstiefel und einem Pantoffel bekleidet, irgend ein Philosophumenon hatte ihn an dem Dienst seiner sinnlichen Natur gestört. Auf Äusserlichkeiten gab er garnichts, seine liebste Kleidung war sein brauner Flauschrock, mit dem er sogar ins Kolleg gegangen sein soll. Als einst der König ihn plötzlich auf einer Durchreise zu sich befahl, kam er, wie er ging und stand, in seinem braunen Rock, und auf den Tadel seines Kollegen Niemeyer, der schnell in Gala sich geworfen hatte, hatte er nur die treffende Antwort: „Will der König meinen neuen Rock sehen oder mich?“ Rosenkranz erzählt von ihm: [2]) „Er konnte als

[1]) Kants Werke XII. S. 301 ff.

[2]) Von Magdeburg bis Königsberg 1878. S. 280, 359.

ein Mustermann der Aufklärung gelten. Er lebte schlicht und einfach, besass ein kleines Haus in der Galgenstrasse (jetzt Leipzigerstrasse) und huldigte in seiner Sitte dem Prinzip der spartanischen Einfachheit und Abhärtung. — Ich durfte ihn bisweilen besuchen. Wir plauderten dann über dies Thema (Verdeutschung der Terminologie) und ergötzten uns an Versuchen. Dies ging bei ihm nicht weniger als bei Kraus ins Komische; z. B. wenn er für „sich orientieren“ „sich ostnen“ gesagt wissen wollte, oder für „Reflexion“ „Bewissung“. Er verstand aber Scherz, ich kam ganz gut mit ihm aus. — Im Examen prüfte er nur Kant. Er sprach lateinisch und hatte eine sehr gute Art zu fragen.“

Es möge hier als Abschluss des Lebensbildes Tieftrunks und als Einleitung zur Darstellung seiner Religionsphilosophie ein Wort von ihm selbst am Platze sein, das uns einen Blick in das Innenleben dieses Mannes gibt und seine persönliche Stellung zu den Fragen der Religion und Wissenschaft auf das Klarste beleuchtet:[1]) „Nichts liegt mir mehr am Herzen, als über den Wert meines Daseins meine Bestimmung und mein Verhältnis zu meinem Urheber zur Gewissheit zu kommen. Wer mir die Grundlosigkeit meiner Überzeugungen in diesem Punkte zeigt, genügt zwar meiner Wissbegierde, allein er schlägt auch meinem Herzen eine Wunde, die ohne schnelle und gewisse Hülfe mir den Tod bringen würde. Ich habe überhaupt nie philosophiert, um etwa allein eine Masse von höherer Erkenntnis zu sammeln und in der Welt für einen Weltweisen zu gelten, sondern alle meine Philosophie ging von mir selbst aus und bezielte meine eigene Kultur und sollte mir zeigen, wer ich sei, was ich wissen könne, was ich tun solle und was ich zu hoffen hätte. Sollte mir die Philosophie hierüber keine Auskunft geben, so würde ich in der That jede Stunde bereuen, die ich ihr gewidmet hätte und sie noch anklagen, dass sie, nachdem sie mich durch die Labyrinthe ihrer Spekulation geführt hat, mich am Ende im Stich lässt und den ruhigen Schlummer der Unwissenheit und sanfter Täuschung zu einem mühseligen Zweifel aufgeregt und mir die vielleicht noch wenigen Jahre meiner Existenz noch verbittert hat.“

[1]) Deutsche Monatsschrift 1790. Sept. S. 52.

II. Tieftrunks Religionslehre.

1. Begriff und Umfang der Religionslehre.

Von aller seitherigen Theologie und Religionsphilosophie erregte vor allem die ontologische Grundlage Tieftrunks erbittertsten Widerspruch. Man ging immer von dem Gottesbegriff von der Darlegung des Wesens Gottes aus. Dem hält Tieftrunk von seinem durchaus Kantischen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus entgegen: es ist eine Vermessenheit, erst eine Erkenntnis von Gott und dann von seinem Willen zu verlangen. Die Erkenntnis von Gottes Wesen kann irrig sein, aber die Erkenntnis seines Willens muss wahr und unfehlbar sein.[1]) Darum muss die Religionslehre in zwei Teile zerfallen, erstens in die Sittenlehre oder praktische Religion, zweitens in die Theologie oder theoretische Religion. Anfangen muss die Religionslehre mit dem praktischen Teil und darauf den theoretischen gründen.[2])

Darum ist auch der Ausdruck Theologie für Religionslehre zu verwerfen. Ebenso falsch ist es, wenn Semler zwischen Theologie gleich wissenschaftlicher Religionslehre und Religion gleich populärer Religionslehre unterschieden hat.[3])

Es gilt also zuerst die sittliche Grundlage zu legen. Die Religion baut sich auf ihr auf, sie bietet eine Weltanschauung und Weltbeurteilung, die auf alle Beziehungen des praktischen Lebens sich erstreckt. Darum umfasst die Religionsphilosophie ausser den grundlegenden Auseinandersetzungen auch eine spezielle Anthropologie, Kosmologie und als Abschluss die Aussagen über das Urwesen in der Theologie.

2. Die sittliche Grundlage.

Nichts erscheint Tieftrunk verkehrter, als die Sittlichkeit aus der Religion ableiten zu wollen. Selbst die Ansicht, das Gesetz der Sittlichkeit bekomme erst seine Giltigkeit durch die Annahme Gottes, wie sie Fichte in seiner Schrift „Kritik aller Offenbarung“ vertritt, ist zu verwerfen und ein Abfall von der

---

1) Einz. Zw. J. S. 22.
2) Krit. d. Rel. S. 86.
3) Zensur I. 1. Aufl. S. 61.

kritischen Philosophie.[1]) Denn „wer sonst das Dasein Gottes nicht annähme, würde auch die Verbindlichkeit zum Gesetz ausschlagen können. Aber damit hat es keine Not, das Gesetz ist heilig und giltig, der Mensch mag einen Gott glauben oder nicht".

Aber giebt es denn eine andere Begründung für die unbedingte Forderung des Sittengesetzes denn der Wille eines weltschaffenden Gottes? Jede Begründung der Sittlichkeit, die ausserhalb ihrer selbst liegt, ist zu verwerfen. Der Eudämonismus, der als oberste Maxime aufstellt: Suche Deine Glückseligkeit und die Glückseligkeit Deiner Nebenmenschen um Deines eigenen Glückes willen, steht auf dem Boden des Naturalismus.[2]) Der Grundfehler dieser Weltanschauung ist die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Natur. Die Sinnenwelt allein, in der alles am Faden unentrinnbarer Notwendigkeit sich abwickelt, in der Freiheit und höchstes Wesen keinen Raum haben, ist zur Erklärung der Rätsel des menschlichen Daseins nicht ausreichend.

Wir können die Sittlichkeit nicht begründen, sie ist eine Thatsache, die in uns liegt. Das eben empfinden wir als Wesen des Sittlichen, dass es absolut autonom ist, das war das Wertvolle an Jesu Ethik, dass er die fremde, willkürliche Gesetzgebung ablehnte und den Menschen auf sein eigenes Vernunftgesetz stellte.[3]) Freiheit ist eine praktische Thatsache. Es giebt ein objektives Sittengesetz, dies ist aber zugleich ein Gesetz der Freiheit, denn es liegt in der menschlichen Vernunft. Es muss in dem einzelnen Subjekte Gesetz der Willkür werden. Die Möglichkeit dazu liegt in der Freiheit, d. h. in der Unabhängigkeit vom Naturmechanismus. So ist die Freiheit keine psychische Eigenschaft, sondern sie ist „das transscendentale Prädikat der Kausalität eines Wesens, das als Subjekt sowohl der sinnlichen als der sittlichen Weltordnung gedacht werden kann". Darum wird man nie durch Erforschung der Seele die Freiheit finden können. Aber doch ist die Freiheit „nicht ein Meinen oder Glauben sondern ein Wissen". Haben wir Gründe für dieses Wissen? Ja, praktische Gründe, denn sie ist die notwendige Bestimmung, unter der allein die reine Vernunft praktisch sein kann. Also das moralische Gesetz ist der Erkenntnis-

---

[1]) Zensur I. 2. Aufl. S. 50.
[2]) Krit. d. Rel. S. 115 ff.
[3]) Einz. Zw. J. S. 58.

grund der Freiheit und die Freiheit ist der Daseinsgrund des moralischen Gesetzes.[1])

Die Vernunft giebt die Form fürs Denken und Handeln. „Alle Menschen sind durch das Wesen ihrer Freiheit und Vernunft genötigt, d. i. innerlich verpflichtet, die Form der Vernunft an Erkenntnis und Handlungen zu realisieren; d. i. zur Wahrheit und Sittlichkeit. Gegeben und an sich festgestellt ist die Form der Erkenntnis und Handlungen. Diese kann kein Mensch ändern; folglich liegt das Gesetz der Wahrheit und Sittlichkeit weit über unserer beliebigen Willkür. Es kann also auch niemand bestimmen, eigenmächtig festsetzen, was Wahrheit und Sittlichkeit eigentlich sein sollen, sondern diese beiden Stücke sind ihrem Wesen nach unabänderlich durch die Form der Vernunft bestimmt. Was also unserer Willkür überlassen ist, ist dies: dass wir Übereinstimmung der Erkenntnis und des Verhaltens mit der Vernunftform bewirken.“ [2]) — „Das, was ausser der Form des Wollens noch den Willen affiziert, ist die Materie des Wollens und diese begreift alle empirischen Begehrungen.“ [3]) Für Tieftrunk ist also das Sittengesetz von vornherein eine objektive Realität, das unbedingt giltig ist und alle Handlungen des Menschen beherrscht, es ist „das Naturgesetz im Sittenreiche“.[4]) Wie in der Mathematik der reine Raum zu Grunde liegt, so in der Moral das reine Gesetz.[5]) Ein etwas unglücklicher Wechsel im Ausdruck, wie ihn Tieftrunk Zensur III, S. 261 gebraucht, macht uns es deutlich, wie er sich das Sittengesetz als eine intelligible Realität dachte, wenn er sagt: „Die Freiheit giebt den Stoff der Handlung, aber wohlverstanden, den ursprünglichen intelligiblen Stoff, die Vernunft giebt die Form. Mit andern Worten: Die Freiheit ist das sich Bestimmende und die Vernunft ist die Form des sich Bestimmenden.“ Gegeben ist das Sittengesetz nur in der Vernunft, wirksam wird es nur durch die Vernunft. Und wenn schon ein alter Gegner (Köster) die

---

[1]) Einz. Zw. J. S. 65; Krit. d. Rel. S. 235 ff.; Rel. d. Münd. I. S. 65—90.

[2]) Deutsche Monatsschrift 1791 Bd. I. S. 206. (Briefe über das Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit.)

[3]) Stäudlin, Beitr. z. Phil. u. Gesch. d. Rel. u. Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Kirchen und Glaubensarten insbesondere. 1797. Bd. I. S. 107. (Über das Verhältnis des Sittengesetzes zum Rechtsprinzip.)

[4]) Ebenda S. 104.

[5]) Ebenda S. 188.

verfängliche Frage aufwarf: Wessen Vernunft ist denn die normative, die des Wilden etwa? so wird sie mit einer kühnen Behauptung beantwortet: Die aller Menschen, die aller vernünftigen Wesen, es giebt in Wahrheit nur eine einzige Vernunft, die hoch über aller Vernünftelei steht. Diese objektive Vernunft ist ein Ideal, das sich in jedem Menschen realisiert, in ihrem subjektiven Nachbild unterscheidet sie den Menschen vom Tier.[1])

Aber wie fange ich es an, mich wirklich vernünftig zu orientieren, um sittlich zu handeln? Vor allem ist zu beachten, dass es eine an sich gute oder böse That nicht giebt, die Maxime, die Gesinnung giebt allein den Ausschlag. Einen Kodex, und wenn er mit allen Kennzeichen der Offenbarung versehen sei, durch unerhörte Wunder approbiert wäre, kann es nicht geben, denn dann wäre ja die Autonomie, die freie Aufnahme des Vernunftgesetzes in die persönliche Maxime, nicht vorhanden, dann wäre ja all unser Thun von vornherein unsittlich. Auch die Sitte und alle menschliche Ordnung, so sehr sie ein Produkt der Vernunft sein mag, kann uns nicht helfen, denn wieder wäre es Orientierung am fremden Massstabe. Nur einen Weg kann es geben, auf dem der geheimnisvolle Vorgang, da die objektive Vernunft im Subjekte Gestalt gewinnt, vor sich geht, das ist der Weg der Selbstbesinnung. Aber hier muss zugegeben werden, dass die Vernunft des Einzelnen oft schon verbildet ist, dass sie zur Vernünftelei geworden ist, die heteronome Elemente, sei es Gesetze eines Gottes oder Triebe der Sinnlichkeit, zum Panier erhebt. Da hat Kant die erlösende Formel gefunden: Handle so, dass die Maxime Deiner Handlung zu einem allgemein giltigen Gesetze werden könnte.

Tieftrunk lehnt diese Formel nicht ab. Er drückt die Orientierung im Sittengesetz aber etwas anders aus, er findet den besten Weg, zur sittlichen Klarheit zu gelangen, in dem Gebote Jesu: Liebe Gott und Deinen Nächsten als Dich selbst.[2]) Zum Verständnis muss man bedenken: Gott ist hier dasselbe wie das Sittengesetz. Die Formel soll heissen: Die conditio sine qua non zur Erkennung des sittlichen Gesetzes ist immer der Wille, es zu thun, die Achtung vor seiner Majestät. Tieftrunk bleibt nicht bei dieser Abstraktion stehen, hier zeigt sich seine religiöse Grundstimmung, er redet von einem persönlichen Verhältnis in der Liebe

---

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 143.
[2]) Einz. Zw. J. S. 86.



zu Gott, zu dem gewissermassen personenhaft gedachten Vernunftgesetz. Das Gesetz muss um seiner selbst willen befolgt und gethan werden, ja wir müssen erst fragen, was moralisch statthaft ist, dann erst kommt die Frage, ob es auch physisch möglich ist.[1]) — Aber noch ein Zweites enthält das Prinzip Jesu: Es bestimmt unsere Beziehung zum Irdischen. Es involviert Kants Regel. Sich selbst lieben, heisst seine eigene Glückseligkeit befördern. Wir sollen sie befördern nach einem Gesetze, das für alle Menschen giltig ist.[2]) Hierbei wird allerdings das Wort Jesu so umgebogen, als wenn er gesagt hätte: Liebe Dich selbst, wie Dein Nächster sich selbst lieben soll. Doch so weit geht Tieftrunks Interesse für historische Exegese nicht und eine eudämonistische Unterscheidung bezweckte er damit auch nicht, nur der blasse Ausdruck „handle" bei Kant ist präzisiert. Er fügt sofort bei, dass das höchste Gut bei Jesus ist: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.[3]) Und eine Vorschrift zur Heiligkeit ist das Gebot der Nächstenliebe. Kant scheint hier Tieftrunk im wesentlichen beizustimmen, die Worte über die besagte Stelle (Religion 172) dürften wohl im Anschluss an den Einz. Zw. J. sein.

Da der Mensch nicht bloss reines Vernunftwesen, sondern auch Sinnenwesen ist, entsteht dadurch ein doppeltes Problem. Jedes Sinnenwesen strebt nach Glückseligkeit. Glückseligkeit ist die Idee von der allseitigen Befriedigung des Willens.[4]) Also das höchste Gut ist nicht nur Moralität, sondern es kommt bei uns als Sinnenwesen volle Glückseligkeit hinzu. Aber das oberste Gut muss doch immer die Moralität sein, nie darf die Glückseligkeit Zweck sein. Wir können also Moralität und Glückseligkeit nur in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung ansehen. Aber ist es denn wirklich so, ist in der Welt nur der Gute glücklich? Nein, die Verknüpfung der Moralität und Glückseligkeit ist transscendental.[5]) Aber sie muss notwendig gedacht werden, hier setzt die Religion ein mit dem Begriff des höchsten nach dem Sittengesetz die Welt regierenden Wesens und mit dem jenseitigen Leben.

Weiter bietet die Thatsache, dass wir zugleich Sinnenwesen sind, eine andere Schwierigkeit. Die Forderung des Sittengesetzes

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 97.
[2]) Einz. Zw. J. S. 42.
[3]) Einz. Zw. J. S. 47.
[4]) Rel. d. Münd. I. S. 100 ff.
[5]) Rel. d. Münd. S. 112 ff.; 121 ff.

ist unendlich und unbedingt. Die Durchführung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt stösst aber fortgesetzt in uns und ausser uns auf Widerstand. Soll das Sittengesetz den Sieg behalten, muss es ein überzeitliches Dasein geben.[1])

Doch hiermit sind wir an dem Punkte angelangt, wo die religiöse Betrachtungsweise ansetzt. Kein Religionssatz kann für Wahrheit gelten, wenn nicht seine Ableitung aus der Moral, mithin zugleich ein rein sittliches Interesse, für denselben nachgewiesen werden kann.[2])

3. Die Allgemeinheit der Religion.

Die Voraussetzung der Religion, die Sittlichkeit, war eine allgemein menschliche. Auch die Religion ist ein allgemein menschliches Bedürfnis. Jedes Volk hat Religion gehabt, eine Ausnahme würde auf allzu grosser Stupidität und Brutalität des Volkes beruhen. Der Hang zur Religiosität ist ein Hauptunterscheidungsgrund vom Tier. Es ist also ein Erfahrungssatz, jeder Mensch hat ein Bedürfnis nach Religion, also ist auch das Grundprinzip der Religion ein allen Menschen gemeinsames.[3]) Der Mensch kommt eher auf den kläglichsten Ersatz, als dass er auf die Religion verzichtet.[4])

Wenn die Religion also dem Menschen eigentümlich ist, so fragt es sich nur, entspringt sie seinem sinnlichen oder seinem geistigen Charakter? Allein dem letzteren, denn sie beruht auf Ideen und Begriffen, der Mensch als blosses Sinnenwesen, als Tier, braucht keine Religion.[5]) Nie können die Objekte der Religion in der Anschauung gegeben sein, sie beruhen auf moralischen Wahrheiten und diese haben ihren Sitz in der Vernunft. Der Begriff von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und alle davon abgeleiteten Religionssätze sind ein Bedürfnis der moralischen Vernunft. Da es aber nur eine Vernunft giebt, kann es auch nur eine einzige Religion geben. Nun müssten aber doch eigentlich alle Menschen diese einzige und wahre Religion haben. Es hat auch thatsächlich jeder Mensch die Idee der allein wahren Religion in seinem Geiste

---

1) Rel. d. Münd. I. S. 121.
2) Kroll S. VII.
3) Krit. d. Rel. S. 1 ff.: 69.
4) Einz. Zw. J. Vorrede.
5) Zensur I. 1. Aufl. S. 152.

— wenigstens potentialiter —.[1]) Hiermit verschleiert Tieftrunk ein Problem, das wie ein Keil sich in seine Konstruktion einschieben würde: Wie nun, wenn die Irreligiosität auch zum thatsächlichen menschlichen Geistesleben gehörte? Er kann nur von der schon getroffenen Entscheidung für die Allgemeinheit der Religion aus das richtende Wort von einer Verirrung der Vernunft sprechen. Er kennt wohl David Humes Einwände,[2]) aber er geht schnell über sie hinweg. Unerschütterlich fest steht ihm die Religion als ein Gut, das unerlässlich mit der Sittlichkeit verbunden ist. Es ist Aufgabe der Religionswissenschaft, dem Unglauben und Skeptizismus ebenso wie dem Dogmatismus gegenüber die Prinzipien der wahren Religion darzulegen.[3])

Die Religion ist nur ein Eigentum vernünftiger Wesen. Sie ist ein Verfahren nach Regeln und Vorschriften, also ist sie nur durch den Verstand möglich.[4]) Hieraus folgt, dass der Rationalismus allein der Religion angemessen ist.[5]) Damit ist ein Massstab für die Kritik der Religion gegeben: Die Übereinstimmung der Religion mit dem höchsten Vernunftzwecke des Menschen. Ist der Vernunftzweck des Menschen aber subjektive Darstellung des sittlichen Gesetzes, so darf in der Religion nie etwas enthalten sein, was der Erreichung dieses Zweckes hinderlich ist, ja alles, was ihn nicht fördert, ist ein fremder, abzustreifender Bestandteil der Religion. Aber auch die theoretische Seite der Vernunft ist souverän über die Religion, die Religion darf keinen logischen Widerspruch enthalten. Sollte ein Satz nicht eingesehen werden, so ist auf alle Fälle seine theoretische Uneinsehbarkeit begreiflich und seine praktische Notwendigkeit deutlich zu machen.[6]) So ist es also unbedingt nötig, dass der Mensch bei der Religion seinen Verstand gebrauchen muss, darum ist „eine Religion der Unmündigen ein Unding“.[7]) Wird der Gebrauch der Vernunft eingeschränkt, so sind Unglaube und Aberglaube die Folgen.

Auch auf das Gefühl wirkt die Religion ein, aber die religiöse Empfindung muss immer durch die Erkenntnis bewirkt werden,

1) Rel. d. Münd. I. S. LX.
2) Krit. d. Rel. S. 150.
3) Krit. d. Rel. S. 225—35.
4) Krit. d. Rel. S. 99 ff.
5) Zensur I. 2. Aufl. S. 195.
6) Zensur I. 1. Aufl. S. 176 ff.
7) Rel. d. Münd. I. S. 5.

nicht umgekehrt.[1]) Die Vernunft erzeugt die Idee von einem Wesen, das nach moralischen Gesetzen die Welt regiert, die Vernunft dekretiert die schlechthinnige Unabhängigkeit sittlicher Wesen von allem Sinnlichen, die Vernunft muss zu dem unendlichen Sittengebot ein unvergängliches Leben sich denken und sie veranlasst, dass wir ein Bedürfnis nach diesen Gütern fühlen.[2]) So ist das Gefühl als Motiv zum Handeln nur ein Erzeugnis der Selbstthätigkeit der Vernunft. Das Interesse, das wir an dem praktischen Gesetze nehmen, bringt die Lust, dem Gesetze zu gehorchen, hervor. Durch den Religionsunterricht muss das Gemüt zur Achtung vor dem Gesetze gebracht werden.[3]) Anders darf das Gefühl nicht für die Religion gewonnen werden, sonst entsteht Fanatismus[4]) und das ist in den Augen Tieftrunks einer der denkbar grössten Greuel. Hier zeigt er sich so ganz als Kind seiner Zeit, dem auch jedes Verständnis für ein Abweichen von dem ewig gleichen Gang des Normalmenschen fehlt. Sein Grundsatz ist: „Schafft nur dem Gesetze Licht, Leben schafft es selbst.“[5]) Ausser diesem spontanen Gefühl, das von der Vernunft erzeugt wird, giebt es aber auch noch rezeptive Gefühle, die aus der Sinnlichkeit stammen. Für die Religion kommen letztere selbstverständlich nicht in Betracht. Damit ist in nuce Schleiermacher abgelehnt; für ein „Gefühl des Unendlichen“, „eine Begierde, das Universum anzuschauen“, die die Rezeptivität gegenüber der ununterbrochenen Offenbarungsthätigkeit des Unendlichen ist,[6]) hat Tieftrunk keinen Platz, er bleibt bei der „armseligen Einförmigkeit“.

So müssen wir also von einer „Vernunftreligion“ reden. Vielfach wird dafür auch der Ausdruck „natürliche Religion“ gebraucht. Doch ist dieser Ausdruck abzulehnen, da die Religion nichts mit der Natur, d. h. dem Dasein unter den Gesetzen der Sinnlichkeit, zu thun hat.[7]) Die Natur ist Objekt unserer Erkenntnis und Reflexion; wenn wir ein teleologisches Prinzip einführen, dann kann sie wohl auf die Religion vorbereiten, aber diese kann nicht aus ihr geschöpft sein. Nicht der Anblick des Sternenzeltes sagt

---

1) Krit. d. Rel. S. 100.
2) Rel. d. Münd. I. S. 47.
3) Vgl. Kants Kritik d. prakt. Vernunft. S. 91.
4) Krit. d. Rel. S. 111.
5) Ebenda.
6) Reden ü. d. Rel. S. 54—57. 1. Aufl.
7) Zensur I. 1. Aufl. Bd. I. S. 75; Rel. d. Münd. I. S. 66.

uns, dass ein gütiger Vater dort oben wohnt, nicht die Unendlichkeit von Kraft und Stoff garantieren uns unsere Unsterblichkeit, allein die strikte Forderung des Sittengesetzes zwingt uns, an einen welterhabenen und weltmächtigen sittlichen Gesetzgeber zu glauben, auf ihr allein beruht die Gewissheit, dass unser Leben nicht mit dem Zerfall der sinnlichen Hülle ein Ende hat.[1])

Die Religion ist nicht mit dem Kultus zu verwechseln. Sie ist eine einzige, ewige, unendliche Herzensstimmung zur Erfüllung der Pflicht.[2]) Aber sie gründet nicht etwa eine neue Pflicht, sondern insofern der Wille Gottes verpflichtet, stimmt er mit dem Gesetz in uns überein. Die Erfüllung irgend welcher statutarischer Festsetzungen als göttlicher Gebote, die nicht in unserer Vernunft begründet sind, ist keine Religion mehr, sondern „unmoralischer Tempeldienst". Darum darf man die Religion nicht etwa definieren als „die Art, Gott zu verehren", sie ist vielmehr so zu bestimmen: „Religion ist die Vorstellung unseres Freiheitsgesetzes als des Willens Gottes."[3]) Oder noch besser sagt er es in der zweiten Auflage: „Die Beobachtung des sittlichen Gesetzes als eines göttlichen Gebotes."[4]) Wie verhält sich nun aber die Religion zur Sittlichkeit, wenn sie keine neuen Pflichten gründet, was ist sie dann überhaupt noch? Die Frage legt sich Tieftrunk selbst in seinen späteren Schriften vor und beantwortet sie mit grosser Klarheit: „Die Religion ist etwas bloss Formales, diejenige Erweiterung der moralischen Denkungsart, die notwendig ist, sich das Pflichtgesetz alles in allem sein zu lassen, nämlich dass in der Pflichterfüllung die oberste Gesetzgebung der ganzen Welt ausgeführt wird.[5]) Diese Idee von Gott wirkt nun aufs Gemüt und giebt ein Motiv zur Pflichterfüllung."

Tieftrunk unterscheidet zwischen subjektiver und objektiver Religion. Subjektiv genommen, ist die Religion die Maxime, alle

---

[1]) Allerdings verwirft Tieftrunk eine aus der sinnlichen Natur abgeleitete Religion als „Nonsens", wie Schoen S. 39 sagt. Aber er will doch damit nur einer allgemein menschlichen Vernunftreligion das Wort reden, nicht etwa wie der in Parallele gestellte Menken für eine Offenbarungsreligion Platz machen, und darin ist ihm der Göttinger Theologe nicht gefolgt. Darin beurteilt Schoen Tieftrunks Einfluss auf Ritschl falsch. (Vgl. auch Kügelgen S. 52.)

[2]) Rel. d. Münd. I. S. VI.

[3]) Zensur I. 1. Aufl. S. 59.

[4]) Zensur Bd. I. 2. Aufl. S. 65.

[5]) Rel. d. Münd. I. S. 170.

unsere Pflichten als göttliche Gebote zu befolgen, objektiv ist sie der Inbegriff der Lehren von der Beziehung der Moral auf dasjenige, was ihrem Zwecke Effekt geben kann und auf eine Dauer des Menschen, welche dem ganzen Zwecke angemessen ist.[1] Er meint damit einmal die Religion als persönliches Eigentum des Individuums, als Religiosität und dann die Religion als System, als Bestandteil des menschlichen Geisteslebens. Die Unterscheidung tritt nicht weiter hervor; denn thatsächlich sind damit ja nur zwei Seiten derselben Sache bezeichnet.

Es ist nach Gesagtem klar, dass es nur eine wahre Religion geben kann, sie ist die allgemeine und allgemein mittelbare. Noch nie ist es in der Geschichte gelungen, alle Menschen unter einer statutarischen Religion zu vereinigen. Immer wieder wird eine Rückkehr zur wahren Religion versucht. Die eine Religion zeigt sich allerdings in mehreren Glaubensarten; hier berührt sich Tieftrunk mit Schleiermachers fünfter Rede, in der er von den vielen Religionen in der einen Kirche redet.[2]

Welche Stellung nimmt nun zu der wahren Religion das Christentum, von dem doch die Untersuchung ausging, und welche die anderen historisch gewordenen Religionen ein? Die Frage führt uns zu zwei neuen Problemen: Tieftrunks Stellung gegenüber der Offenbarung und gegenüber der Geschichte überhaupt.

4. Offenbarung und Geschichte in ihrer rationalen Überwindung.

Alle vorhandenen Religionen erheben den Anspruch auf Offenbarung. Unter Offenbarung versteht man eine Bekanntmachung, die einer übernatürlichen Ursache zugeschoben wird.[3] Wie verhält sich nun unsere Vernunft zu dem Anspruch der Offenbarung? Zweideutige Erklärungen schaffen die Schwierigkeit nicht hinweg, es gilt zu untersuchen, in wie weit eine Offenbarung überhaupt möglich ist.

Die seitherigen Theologen, auch noch Döderlein und Morus, behaupteten, Gegenstand der Offenbarung seien notwendige Erkenntnisse, die von der Vernunft überhaupt nicht gefunden werden

---

[1] Rel. d. Münd. I. S. 175, Kroll S. IV.
[2] Rel. d. Münd. I. S. 177.
[3] Zensur I. 2. Aufl. S. 75.

könnten. Dahin gehöre vor allem der reine Begriff von Gott, doch ohne dass bewiesen wird, warum dieser Begriff die menschliche Vernunft übersteige. Dagegen zeigt nun Tieftrunk, wie er auf dem von Kant gezeigten Wege[1]) zu den Religionsgrundbegriffen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit allein durch die formale Funktion der Vernunft gelange.[2]) „Nach den vom Verstand gedachten Verhältnissen sucht die Vernunft nun auch Vollendungen, nämlich ein unbedingtes Subjekt, eine unbedingte Ursache und eine unbedingte Gemeinschaft. Diese Begriffe übersteigen unser Vermögen, aber sie sind doch durch die Vernunft notwendig.“ Die allgemeinste Beziehung unserer Vorstellung ist nun die, erstens auf ein Subjekt, zweitens auf Objekte und diese notwendig als Erscheinungen und Gegenstände des Denkens überhaupt. Es entstehen daraus die drei Verhältnisse unserer Vorstellung: erstens zum Subjekte, zweitens zum Mannigfaltigen des Objektes in der Erscheinung, drittens zu allen Dingen überhaupt. Die Vernunft geht nun auf eine unbedingte synthetische Einheit aller Bedingungen, folglich wird sie nach Massgabe dieser drei Verhältnisse drei Ideeen bilden: erstens die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjekts aus der kategorischen, zweitens die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen und Erscheinungen aus der hypothetischen, drittens die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände aus der disjunktiven Form des Schlusses. Die erste Idee ist Gegenstand der Psychologie, die zweite der Kosmologie, die dritte der Theologie (die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht wird). Mit andern Worten: Es entstehen die drei Probleme der „höheren Vernunft“, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Auf die Idee von Gott gründet sich die Theologie, auf die von der Freiheit die Moral (beide zusammen die Religionslehre). Die Idee der Unsterblichkeit verliert ihre Selbständigkeit, ebenso wie bei Kant, und wird gewissermassen anhangsweise bei der Theologie mit behandelt. Die Idee der Freiheit vertritt den Komplex der kosmologischen Ideen.[3]) So sehen wir, wie auf den Begriff von Gott die Vernunft kommt, ohne dass sie eine Offenbarung braucht.

Auf den Einwand, in der Vorzeit war die unentwickelte Philosophie noch nicht imstande, solche grossen Gedanken zu fassen,

---

[1]) Vgl. Krit. d. reinen Vern. S. 287—91 (fast wörtlich!).
[2]) Zensur I. 1. Aufl. S. 81.
[3]) Vgl. Schweitzer.



wird darauf hingewiesen, dass es garnicht eines so grossen Nachdenkens bedürfte, um zu diesen Ideen zu kommen. Der Gottesbegriff ist ein unbewusstes Produkt der Vernunft wie die logische Redeweise überhaupt. — Vielleicht bleibt aber die Läuterung des Begriffes der Offenbarung überlassen? Aber wie wollen wir beurteilen, ob der von der Offenbarung aufgestellte Begriff der richtige ist? Doch nur durch Prüfung am Vernunftideal. Also ist der Gottesbegriff nicht eine eingegebene Idee der Vernunft, sondern ein Erzeugnis ihrer Thätigkeit.

Weiter behauptete die Theologie Sätze wie: Das ganze Menschengeschlecht ist sündig, ferner das Menschengeschlecht ist um seiner Sündigkeit willen unglückselig. Darauf ist zu erwidern: Ersteres folgt aus der Unendlichkeit des sittlichen Gebotes und wird als Thatsache konstatiert. Das zweite hat seinen Grund in der Proportionalität von Sittlichkeit und Glückseligkeit, ist also leicht einleuchtend. Eine Offenbarung der Liebe Gottes und der Hülfe durch Jesus von Nazareth weist Tieftrunk auch ab, erstere ist ein Vernunftpostulat, während die Erlösung durch Christus als Thatsache konstatiert wird, wie etwa die Entdeckung Amerikas durch Columbus.

Kann die Offenbarung nun Erkenntnisse übermitteln, die die Vernunft übersteigen? Das muss rundweg verneint werden, denn etwas, was über unsere Vernunft geht, können wir überhaupt nicht fassen. Alles, was Objekt für uns sein soll, muss sich nach den Bedingungen menschlichen Denkens richten, also wenn es Anschauung enthält, den Bedingungen der Anschauung, wenn es bloss intellektuell ist, den Bedingungen des Denkens.

Ist nun die Einschränkung der Offenbarung nicht dasselbe wie Leugnung? In den ersten Schriften Tieftrunks offenbar noch nicht. Es bleibt für sie noch eine doppelte Funktion: erstens die Verkündigung solcher Erkenntnisse, die wir im Fortschritte der Kultur wohl finden würden, aber die wir noch nicht erreicht haben, zweitens in der Verkündigung zukünftiger, im Bereiche möglicher Erfahrung liegender Ereignisse. Dahin gehört auch die Erweisung der göttlichen Autorität einer Person durch Zeichen und Wunder. In den Dilucid. führt er aus: Der innere Grund der Religion ist immer ein übersinnlicher und übernatürlicher; doch kann sie auf doppelte Weise, entweder subjektiv in uns erzeugt oder ausser uns auf dem Wege der Offenbarung in uns promulgiert werden, das Zusammensein beider Formen in demselben

Subjekte ist die höchste Darstellung der Religiosität.[1]) „Haec divinae voluntatis promulgatio nititur eo, quod est supranaturale in nobis: conscientia scilicet legis in nobis moralis, altera div. vol. prom. nititur eo quod est supr. nat. extra nos. Extra nos est mundus sensibilis. In hoc igitur si quid fit cuius in ente supranaturali ponenda est, illud pormulgationis notam habet supranaturalis. . . . Utraque vero et naturalis et revelata religio licet diversis ut sibi haud repugnantibus principiis nitantur in una eademque persona coire unaque esse possunt. Qui est habitus a religione perfectus seu religiositas.“ — Die natürliche Religion (Vernunftreligion) hat zu den stärksten Verirrungen geführt und so ist ihr die geoffenbarte entgegengetreten. Die Offenbarung ist logisch denkbar und moralisch wahrscheinlich, weil sie zur Verwirklichung des Guten notwendig ist. Die Moralität könnte einmal so gesunken sein, dass nur eine sinnlich-vermittelte Kundgebung Gottes helfen könnte. Der innere Beweis für die Wahrheit einer Offenbarung ist die Heiligkeit ihres Charakters; sie trägt die Grundsätze der sittlichen Vernunft in sich und begleitet sie mit Anregungsmitteln zur Tugend und Frömmigkeit. Ihre objektive Realität kann weder begründet noch bestritten werden; es ist immer der praktische Glaube, der für sie entscheidet.[2]) Diese Anschauung der Offenbarung findet sich hiermit übereinstimmend in der kurz vorher erschienenen Schrift Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, die den jungen Kandidaten Fichte so mit einem Male berühmt machte. Er und Tieftrunk bauen auf der von Kant gegebenen Grundlage weiter. Kant selbst scheint ähnlich gedacht zu haben, wenn er Vernunftreligion und Offenbarung mit zwei konzentrischen Kreisen vergleicht, von denen ersterer den letzteren einbegreift.[3]) Die natürliche Religion kann auch zugleich eine geoffenbarte sein, aber sie muss so beschaffen sein, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können.

Doch entwickelt sich Tieftrunks Anschauung von der Offenbarung immer mehr dahin, dass er in der sogenannten Offenbarung nur verschiedene Phasen einer früheren Vernunftentwicklung sieht, die also nicht bloss der Kritik unserer Vernunft untersteht, sondern

---

[1]) Diluc. I. p. 27.
[2]) Diluc. I. p. 63.
[3]) Rel. innerhalb etc. Vorr. z. II. Aufl. S. 13; 166.

überhaupt garnicht auf eine „übernatürliche Ursache“ zurückgeht, sodass also der Begriff thatsächlich aufgehoben wird. So schreibt er 1799: „Das Ansehen der Offenbarung muss immer dem Ansehen der Vernunft nachstehen, wenn die Rede von einer unmöglichen Beurteilung der Wahrheit oder Irrigkeit einer Lehre ist; weil ob eine Offenbarung den Namen einer göttlichen verdient, schon ein Urteil voraussetzt und es lediglich ein Zirkel sein würde, die Giltigkeit dieses Urteils aus der Offenbarung selbst herleiten zu wollen. Da nun niemand ohne Gründe eine Offenbarung für göttlich halten soll, so müssen die Gründe der Entscheidung hierüber in etwas anderem als in der Offenbarung gesucht werden, nämlich in der Vernunft selbst, über welche es nichts Höheres für den Menschen giebt, wenn von einer Kritik des Wahren und Irrigen die Rede ist.“ [1])

In der Religion der Mündigen bestreitet er, dass Begriffe durch eine Offenbarung dem Verstande übermittelt werden könnten; denn der Verstand ist kein leidender, sondern ein selbstthätiger. Auch Gott kann den Verstand nicht in „Nichtselbstthätigkeit“ verwandeln. So könnte eine Offenbarung also nur eine Begebenheit, die übernatürlich verursacht ist, sein. Dann allerdings ist die übernatürliche Kausalität logisch möglich, mehr aber auch nicht. Denn jede Begebenheit stellt uns von vornherein innerhalb des Naturzusammenhanges. Die Religion aber besteht aus Ideen, Begriffen und Grundsätzen, die nicht aus dem Naturzusammenhang abgeleitet sind. Wie sollte z. B. der Begriff der Freiheit einem Menschen vom Naturmechanismus eingeflösst werden können, wenn er nicht im Geiste des Menschen vorhanden ist, oder der von der Fortdauer der Persönlichkeit, wenn nicht in seinem Bewusstsein das Bewusstsein von der Verschiedenheit seines Selbst von allem bloss Sinnlichen gegeben ist? Auch die angebliche Offenbarung, welche ein göttliches Wesen von sich geben sollte, muss den Begriff eines göttlichen Wesens voraussetzen. So ist also die Vernunft allein die Urquelle aller Religionsideen und Grundsätze, sie ist es, die ihnen Macht giebt und ihr Feld der Anwendung bestimmt. [2])

Scheiterte zuletzt für Tieftrunk die praktische Möglichkeit einer Offenbarung an der Unmöglichkeit, dem Verstande Begriffe

---

[1]) Kroll S. VI ff.

[2]) Rel. d. Münd. I. S. 33—44.

auf übernatürlichem Wege einzuflössen, so bleibt doch immer noch die Frage zu erörtern, wie sind denn die Begebenheiten zu beurteilen, die in allen Religionen als Einwirkungen einer übernatürlichen Ursache im besonderen Sinne, als „Heilsthatsachen", sei es zur Eröffnung eines Blickes in die Zukunft, sei es zur Legitimation einer Person angesehen werden? Giebt es Wunder oder nicht? — In der Zensur[1]) giebt er eine ausserordentlich weitläufige und methodologisch interessante Auseinandersetzung der Wunderfrage. „Ein Wunder ist eine durch keine Erscheinung (sinnlich-natürliche Begebenheit), sondern durch eine nicht sinnliche (übernatürliche), Ursache gewirkte Begebenheit."[2]) Über die Gesetze der übernatürlichen Ursache können wir nichts aussagen, wohl aber ist uns klar, dass Wunder nur möglich sein können, wenn sie mit den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmen. Moralisch möglich ist das Wunder; denn es kann von einem vernünftigen Willen begehrt werden, wenn ein Zweck da ist, der durch keinen bloss sinnlichen Naturlauf erreicht werden kann, ja es kann sogar moralisch notwendig werden. Die Wirklichkeit der Wunder ist direkt nicht wahrzunehmen, der Verstand kann ein unbekanntes Naturgesetz annehmen oder eine übernatürliche Ursache. Je mehr aber die Naturerkenntnis wächst, umsomehr hat der Mensch das Bedürfnis, alle Erscheinungen nach Naturgesetzen zu erklären. Im Kindesalter des Menschengeschlechtes malte die ursprüngliche Einbildungskraft überall übernatürliche Ursachen. Unangetastet der Möglichkeit der Wunder, stellen wir als Maxime für die Beurteilung auf: Erstens, wir sollen die Ursache der Ereignisse in den Naturgesetzen suchen; zweitens, wir verfahren so, als ob unsere moralische Kultur nur von unserer Arbeit abhinge. — Mit diesen Voraussetzungen geht er nun auch an die Wunder des Christentums. Zunächst ist die Glaubwürdigkeit der Berichterstatter zu untersuchen. Hierbei zeigt sich Tieftrunk als Schüler Semlers. Ihre Aufrichtigkeit steht ausser Frage; schwieriger ist die Frage nach dem Irrtum. Hätten die Apostel die Thaten Jesu als wirkliche Wunder erkennen können, dann hätten sie eine Kenntnis sämtlicher Naturgesetze gehabt haben müssen. Sie berichten als Augenzeugen nicht, wie die Dinge an sich waren, sondern wie sie in ihrer Reflexion sich darstellten.

---

[1]) Zensur I. 2. Aufl. S. 245—360.
[2]) Zensur I. 1. Aufl. S. 217.

Wir betrachten nun die Wunder als Naturbegebenheiten und suchen sie nach Kräften zu erklären (allerdings Erklärungsversuche wie: „Christus hat dem Wasser die Kraft des Weines gegeben“, erklären nicht und machen nichts verständlich). So lange ihre Möglichkeit aus Naturgesetzen nicht offenkundig ist, mag für sie der Titel des Wunderbaren noch reserviert bleiben. Jedenfalls unsere Gesinnung dürfen wir nie durch die Wunder bestimmen lassen. Um den Wahrheitsgehalt der christlichen Religion zu beweisen, haben sie gar keine Bedeutung. „Es ist überhaupt schon widersinnig, dass etwas wahr oder falsch sein soll, weil etwas anderes geschieht. Wie wenn einer, der Berge versetzt, uns beweisen könne, dass zweimal zwei gleich fünf ist!“[1]) — Warum hat Christus denn nun Wunder gethan? Um seine Autorität zu erweisen, denn in der sinnlichen Welt, wo die tierische Natur die erste ist, braucht die Tugend sinnliche Mittel aus Klugheit. — Weissagungen sind nur eine besondere Unterabteilung der Wunder. Von den Weissagungen der Propheten ist noch zu bemerken, dass wir von der realen Erfüllung keiner einzigen überzeugt sein können und dann müssen wir bedenken, dass es Sitte der Orientalen war, in Weissagungsform über Politik zu reden.

In der Religion der Mündigen[2]) lehnt Tieftrunk die Behandlung über den „Wunderbegriff der Vorzeit“ überhaupt ab, da von den Exegeten noch nicht festgestellt sei, was darunter zu verstehen wäre. Die Wunder sind nach der Grundmaxime unserer Vernunft als Erscheinungen aus Naturgesetzen zu erklären; die Unwissenheit unserer Naturforschung beweist noch keine übernatürliche Ursache.

Die Erörterung der Wunderfrage ist eine der besten Partieen in den Tieftrunkschen Schriften, sie ist vollkommen konsequent von dem Kantischen Standpunkt aus durchgeführt. Klarer hat kein Theologe seiner Zeit die Wunderfrage beleuchtet und weiter ist die Theologie in bezug auf die metaphysische Wirklichkeit der Wunder auf Grund der Kantischen Erkenntnistheorie auch noch nicht gekommen.[3]) Tieftrunks Mangel ist, dass er die rein religiöse Wertung des Wunders garnicht weiter berücksichtigt und nur an der einen Stelle, als er die Frage behandelt, warum Jesus

---

[1]) Zensur I. 2. Aufl. S. 309.
[2]) Rel. d. Münd. I. S. 362 ff.
[3]) Vgl. Harnack, Wesen des Christentums 1900. S. 16—19.

Wunder gethan habe, etwas dunkel streift. Wenn Pfleiderer ihm vorwirft, er liesse durch eine Hinterthür den Supranaturalismus wieder herein, so wird er ihm damit in keiner Weise gerecht.

Hier ist auch der Ort, die Frage nach den „Geheimnissen" (Mysterien) zu besprechen. „Geheimnis ist eine Verborgenheit, auf welche die Vernunft in theoretischem oder praktischem Gebrauch stösst."[1]) Der Begriff des Geheimnisses entspringt der Reflexion, nicht der Sinnlichkeit, indem wir hinter den erkennbaren Gründen noch andere Gründe, die unserer Einsicht entgehen, die uns geheim bleiben, suchen. Ein solches ist z. B. die Schöpfung freier Wesen, die Dreieinigkeit, die Versöhnung u. s. w. Ihre Realität beruht auf einer subjektiven Notwendigkeit des Denkens, objektiv können sie nicht erwiesen werden. Alle praktischen Geheimnisse fliessen aus der Idee des moralischen Endzwecks. Da wir Gott nicht an sich erkennen können, so müssen sie das Verhältnis Gottes zur Welt betreffen. Sie dürfen der Vernunft nicht widersprechen, müssen sich notwendig aufdrängen und die Vernunft muss einsehen, weshalb sie nicht erkannt werden können.[2])

Die christliche Religion behauptet nun, in der Bibel die Offenbarung Gottes zu besitzen. Die Möglichkeit einer Inspiration ist theoretisch nicht zu bestreiten, denn sie liegt jenseits unserer Erkenntnis.[3]) Aber wir dürfen uns erst dann darauf berufen, wenn jede andere Erklärungsmöglichkeit versagt. Der heilige Geist ist eine Lebens- und Denkungsart, die der Jesu gleich ist. Da es bei den alten Völkern Sitte war, alle neuen Gedanken der Einwirkung der Gottheit zuzuschreiben, so haben auch Christus und die Apostel sich der Sprache ihrer Zeit bedient und sich in die gangbarsten Vorstellungen ihrer Zeit geschickt. Hier huldigt Tieftrunk also der Akkomodationslehre schlimmster Fassung, wie sie Semler und Keller vertraten, während er sie sonst ablehnt. Die Bibel selbst ist ihm eine „Urkunde der Offenbarung",[4]) die in religiösen Dingen keinen Irrtum enthält, sondern in Liebe gegen Gott und alle Menschen und Hoffnung auf Unsterblichkeit hat sie alles Wesentliche zusammengestellt. Wichtiger als die Frage nach

---

1) Zensur II. S. 201—229.

2) Rel. d. Münd. I. S. 375 ff.

3) Zensur I. 2. Aufl. S. 127 ff.

4) Rel. d Münd. I. S. 184, Zensur I. 2. Aufl. S. 290 ff.; vgl. auch Zensur I. 1. Aufl. S. 4 Anm., wo er den Ausdruck gegen Angriffe verteidigt.

dem Wesen der Bibel scheint ihm die Frage nach ihrer Auslegung für das praktische Leben zu sein. Er wurde der eifrigste Vertreter der von Kant angegebenen Exegese, wie er in der Vorrede zum zweiten Teil der Zensur ausführt, und war bei seinen Zeitgenossen von grossem Einfluss, was Flügge und Manitius uns berichten. Es war ein eifriger Kampf um die Kantische Exegese ausgebrochen. Eichhorn vertrat mit aller Entschiedenheit die historisch-kritische Methode, die die biblischen Schriftsteller wie jeden anderen alten Autor behandelt, gegen die Kantische Methode schrieb er:[1]) „Es lässt sich nicht fürchten, dass das seinem Abschied so nahe Jahrhundert dem folgenden die Exegese der Bibel in einer ausgearteten Gestalt übergebe und die Ausleger des neuen Jahrhunderts lehren werde, auf einen mystischen, anagogischen, moralischen und tropologischen Sinn neben dem buchstäblichen Jagd zu machen.“ Die Gefahr war allerdings gross, dass die ganze Arbeit eines Lessing, Semler, Ernesti, Eichhorn, wenigstens für einige Zeit, verloren gehen sollte. Kant hat im Streit der Fakultäten und der Religion innerhalb etc. auseinandergesetzt, dass die Bibel, die ihren Wert als Religionsbuch immer behalten werde, moralisch auszulegen sei, gleichsam als Gottes Offenbarung solle sie benutzt werden. „Sie soll jeder Zeit auf das Moralische abzwecken, gelehrt und erklärt werden“,[2]) damit die Menschen, die nun einmal sich noch an den Kirchenglauben halten, lernen, nur das zu thun, was an sich unbezweifelten und unbedingten Wert hat und „von dessen Notwendigkeit jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden kann“. Kant macht hier wieder eine Konzession an den Kirchenglauben,[3]) die moralische Auslegung ist ihm der Weg, unter den bestehenden Verhältnissen möglichst viel für den reinen Religionsglauben auszurichten. Die Schwierigkeit seines Verfahrens empfindet Kant garnicht, dazu war er zu wenig wissenschaftlich geschulter Exeget, die Bibelauslegung kannte er nur von der Kanzel her in ihrer praktischen Anwendung, wo auch für moralische Interpretation genug Platz war. — Wie ist nun aber möglich, dass ein Theologe, der zu Semlers Füssen gesessen, der doch gewissermassen ein modernes historisches Gewissen haben musste, die moralische Exegese in der Wissenschaft vertritt? Während sie bei Kant naiv ist, wird

[1]) Bei Flügge I. S. 100.
[2]) Rel. innerhalb etc. S. 143.
[3]) Vgl. Troeltsch.

sie bei Tieftrunk, Ammon, Schmidt, Penzenkuffer, Ständlin u. a. geradezu raffiniert und kann den Eindruck einer bewussten Falschmünzerei erwecken. Meines Erachtens ist Tieftrunk auch auf einem anderen Wege zu der moralischen Exegese gekommen als Kant. Im einzigmöglichen Zweck Jesu setzt er auseinander, dass die Religion Jesu, das historisch ermittelte Wesen des Christentums, die Vernunftreligion ist. Das war seine wissenschaftliche Grundvoraussetzung. Nun findet er aber, je mehr er theologisch arbeitet, dass um dieses erhabene Urchristentum sich schon im apostolischen Zeitalter eine Hülle von Dogmen und Statuten gelegt hat. Die Konsequenz nun zu ziehen, dass Paulus dann der Verderber des Christentums sein müsse, dass das Johannes-Evangelium ein Niederschlag alexandrinisch-hellenistischer Spekulation sein müsse, lag noch nicht in der theologischen Luft seiner Zeit, dazu musste die Arbeit Semlers noch fünfzig Jahre wirken. Die altkatholische Kirche, die die moralische Religion mit ihren Symbolen verdunkelte, die Kirche des Mittelalters, das Zeitalter der Hierarchie und des Bilderdienstes, müssen den Vorwurf ertragen, die Religion Jesu verdorben zu haben,[1]) die apostolische Zeit muss der Wahrheit noch näher gestanden haben. Hier hilft ihm sein „Symbolismus". Für die moralischen Wahrheiten haben die Apostel geschichtliche Symbole. Das Christentum ist ihnen Gotteslehre überhaupt, symbolischer Theismus, d. h. von unsern Verhältnissen wird auf Gottes Verhältnis zur Welt geschlossen. Gott wird Vater, Gesetzgeber und Richter genannt,[2]) das von Gott ausgehende Ideal aller moralischen Wesen heisst „Sohn", die Aussage der Schrift über Jesu Sein von Ewigkeit her ist ein Symbol der Identität der moralischen und natürlichen Verhältnisse,[3]) die Erschaffung der Welt durch den Logos zeigt an, dass die Welt zu einem moralischen Zwecke erschaffen ist, dass in der Schöpfung Weisheit und Güte verbunden sind,[4]) Jesu Auferstehung und Himmelfahrt sind Darstellungen des Übergangs von diesem Leben in ein anderes.[5]) Sind nun also die historischen Thatsachen Symbole, Erscheinungen dahinter liegender Ideeen, so ist es folglich die Aufgabe einer Exegese, die wirklich der Religionsforschung dienen will, nicht bloss bei

---

1) Krit. d. Rel. S. 320.
2) Krit. d. Rel. S. 281; vgl. auch Tugendlehre I. S. 307.
3) Zensur II. S. 309.
4) Zensur III. S. 158.
5) Zensur II. S. 235.

der grammatisch-historischen Erklärung stehen zu bleiben, sondern die dahinter liegenden moralischen Wahrheiten aufzudecken. Das ist die wissenschaftliche Rechtfertigung der moralischen Exegese. Damit ist die kritische Arbeit eines Semler nicht etwa ausgeschlossen oder verworfen, im Gegenteil, sie ist unbedingt nötig und die Vorstufe zu dem eigentlichen religions-wissenschaftlichen Verständnis eines Schriftstellers. Tieftrunk führt dies deutlich aus in einer Besprechung eines Vortrags Nösselts: „Animadversiones in sensum librorum moralem.“ [1]) Gegenüber den Angriffen dieses Schülers Semlers führt er aus, dass die grammatische Interpretation unbedingt vorausgehen müsse, dass aber dann die moralische erst die Arbeit kröne. Selbstverständlich müsse die Stelle die Möglichkeit, sie moralisch auszulegen, enthalten. Es sei ein Missverständnis, wenn man meine, die Kantianer (so allerdings Schmidt) wollten „jeden Sinn nehmen, wenn er nur mit den Worten verbunden werden könne und zur Erbauung brauchbar sei, man also wohl einen Sinn hereintragen könne“. Wo das historische Verständnis schon einen rein moralischen Gedanken ergiebt, wie etwa Jak. 1, 14—16,[2]) da ist gar kein Symbol vorhanden, da braucht man auch keine besondere moralische Exegese, wo aber die grammatische Interpretation keine Vernunftwahrheit herausbringt, hat die moralische Deutung einzusetzen. Wer das bestreitet, setzt den Wert der Bibel als Urkunde der Offenbarung herab.[3]) Die wichtigsten Stellen, die einer moralischen Auslegung bedürfen, sind solche, die von den Thatsachen des Lebens Jesu handeln.

Es ist klar, dass nicht alle Teile der Bibel gleichwertig sind, insbesondere ist das Alte Testament dem Neuen nicht ebenbürtig. Das Neue Testament allein ist Quelle der Religion, das Alte Testament ist ihm nur zur Erläuterung beigegeben.[4])

Welche Bedeutung hat nun Jesus von Nazareth für die Religion?[5]) Diese Frage führt am deutlichsten in Tieftrunks Geschichtsbetrachtung ein. Zunächst hat er in dem Einzigmögl. Zw. J. ausgeführt, dass Jesus der Lehrer der autonomen Vernunftreligion gewesen sei, eine Aussage, bei der er auch in seinen anderen Schriften beharrte. Jesus lehrt, Gott als den moralischen

---

[1]) Erfurtische Nachr. v. gel. Sachen 1797, Stück 11, Beilage. S. 99.
[2]) Rel. d. Münd. I. S. 243.
[3]) Ebenda S. 348 Anm.
[4]) Zensur I. 1. Aufl. S. 202—208.
[5]) Diluc. I. p. 213—254.

Gesetzgeber erkennen, alles, was er lehrt, entspricht durchaus der Vernunft, seine Religionsrevolution war Geltendmachung des Vernunftrechtes.[1]) Die Verbindung Jesu mit der Gottheit ist auf jeden Fall nicht physisch oder hyperphysisch zu denken,[2]) sondern moralisch. Wir selbst besitzen als Tierwesen Ideen, deren nur die Gottheit teilhaftig ist, in Jesus war diese Verbindung von Göttlichem und Tierischem besonders vorhanden. Das Wie ist allerdings noch unklar, wir müssen uns mit Konstatierung der Thatsache begnügen. — Die Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung der Person Jesu, die Tieftrunk in der Rel. d. Münd. später äusserte, sind eingangs schon erwähnt.[3]) Jesus näherte sich allerdings dem Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, war aber auch nur ein Mensch, der nichts als seine Pflicht that und auch seine Mängel hatte.[4]) Jesu bleibende Bedeutung besteht nur in seiner Lehre, vor allem in seinem Religionsprinzip: Liebe Gott und Deinen Nächsten als Dich selbst. Die Mündigen sind von seiner Autorität auch befreit.[5]) Wohl aber hatte Jesus eine grosse Bedeutung für seine Zeit, für die verflossenen Jahrhunderte und zum Teil auch noch für das „erleuchtete 19. Jahrhundert“, einmal dadurch, dass er die grosse Religionsrevolution herbeigeführt hat, dass er das Statutarische, den Tempeldienst abgelehnt, dann aber hat sein ganzes Leben einen symbolischen Wert. Es ist die Erscheinung einer ewigen Idee und dadurch ist es ein Glied in der Vernunftwerdung der Menschheit wie alles Geschichtliche überhaupt. Näheres ist bei der Lehre von der Versöhnung noch auseinanderzusetzen. Der Weg zur Vernunftreligion fängt an mit Autorität und statutarischen Gesetzen. Das ist der Zustand der streitenden Kirche, die durch Auflösung des Historischen zur triumphierenden wird. „Der historische Glaube ist nur Mittel zur Introduktion des moralischen und enthält in sich die Ursache seiner Auflösung.[6]) Alles Geschichtliche hat an sich keinen positiven Wert, sondern nur einen relativen. Dass das Christentum nicht ewig bleibt, sagt auch der Apostel Paulus, wenn er I. Kor. 15, 28 sagt: *ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.* Auch in seinem „Weltall“ (S. V.)

---

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 58, 156 ff.
[2]) Zensur I. 2. Aufl. S. 155.
[3]) S. 17.
[4]) Rel. d. Münd. I. S. 370.
[5]) Ebenda S. LXVI.
[6]) Zensur III. S. 288.

führt er aus: „Für heilige Angelegenheiten (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) ist die geschichtliche Beglaubigung nur ein einstweiliger Behelf, der dahinschwinden wird."

Wenn Tieftrunk dem Christentum eine besondere Stellung giebt, so giebt er dafür dieselben Gründe wie Lessing und Kant an. Das Christentum ist die Religion, die am wenigsten durch Beiwerk, statutarische Satzungen und Tempeldienst, entstellt ist. Er unterscheidet aber besonders die Religion Jesu von dem kirchlichen Christentum, das mit seinem Autoritätsglauben, seinen Dogmen und Satzungen eine kümmerliche Entstellung dieser ist. In den Schriften, die unmittelbar in der Wöllnerschen Zeit (Zensur) entstanden sind, wird auch eine moralische Ausbeutung des kirchlichen Lehrgebäudes versucht. Die Heranziehung anderer Religionen und die Auseinandersetzung mit ihnen, wie sie Kant besonders am Herzen lag,[1] tritt bei ihm zurück, obwohl er prinzipiell ihre Notwendigkeit bejaht. Er scheint auf dem Gebiete der Religionsgeschichte keine selbständigen Studien getrieben zu haben. Da er von Haus aus Theologe ist, ist ihm sein Ausgangspunkt gegeben, er untersucht das durch Offenbarung und Geschichte Überlieferte kritisch, reduziert es und biegt es um, bis nur noch reine Vernunftwahrheiten übrigbleiben.

In diesen Anschauungen berührte er sich mit einer mächtigen Zeitströmung, die in Lessing ihren Ausdruck fand. „Perfektibilität" des Christentums war das Schlagwort dieser Bewegung, das aus dem Buche W. T. Krugs stammte, „Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion als Prolegomena einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sicheren Gang einer fest gegründeten Wissenschaft wird gehen können" (Jena und Leipzig 1795). Darin wird ausgeführt, dass keine Offenbarung vollkommen sein kann, dass alles Geschehene ein Erziehungswerk Gottes ist und auch Jesus garnicht die Absicht hatte, die vollkommene Religion zu verkünden.[2] Es fussen diese Ausführungen auf den Anregungen, die vor allem Lessing und Semler gegeben haben. Die Ähnlichkeit mit Lessings Gedanken, wie er sie in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" niedergelegt hat, ist überraschend.[3] Wir sehen, wie die Gedanken dieses Mannes in immer breiteren Schichten

---

[1]) Vgl. Troeltsch und Reicke, Lose Blätter etc.
[2]) Vgl. Pünjer II. S. 35.
[3]) Vgl. Kretzschmar S. 81.

fruchtbar wurden. Doch unterscheidet Tieftrunk sich vornehmlich in einem Punkt von Lessing: Während Lessing in der Offenbarung eine von aussen auf die Menschheit einwirkende Macht sieht, die sie fortgesetzt erzieht und deren Zielpunkt eine allgemeine Selbstständigkeit der Vernunft sein wird, ist für Tieftrunk der Begriff der Offenbarung von vornherein problematisch. Für den Notfall, wenn eine Entartung, eine Verdunkelung der Vernunft eingetreten sein sollte, nur dann allenfalls können wir mit der Wirklichkeit einer Offenbarung rechnen. Im übrigen aber sehen wir meist das als Offenbarung an, was in der That rein vernünftige Erkenntnisse früherer Zeiten sind. Wir dürfen nur nicht an dem Äusseren der historischen Erscheinungen hängen bleiben, wir müssen die Geschichte symbolisch ansehen und die wahren Vernunftgedanken darin erblicken. Offenbarung ist also bloss die subjektive Vorstellung der Entwicklungsstufen der Vernunft.[1])

Wir haben gesehen, die Religion ist von allem Lokalen und Temporalen unabhängige reine Vernunftangelegenheit, die auf der Sittlichkeit basiert. Es bleibt nun noch übrig zu untersuchen, auf welche Probleme des menschlichen Lebens sie sich erstreckt und welches der Inhalt der einzelnen religiösen Vernunftaussagen ist. In dem Kapitel über die Allgemeinheit der Religion ist schon dargethan, dass die Religion die Probleme der unbedingten Selbstständigkeit unseres Daseins und der unbedingten Ursächlichkeit unseres Willens und des Urgrundes aller Dinge umfasst. Der Gesichtspunkt, unter dem an diese Probleme herangegangen wird, ist nicht der der theoretischen Spekulation, sondern der der praktischen Notwendigkeit. Es handelt sich um eine formale Erweiterung der Pflichtmaxime, „nämlich sich den Begriff und die Hinsicht auf die Freiheit, Unsterblichkeit und das Urwesen zur Regel der Willensgesinnung dienen zu lassen“.[2])

5. Die moralische Anthropologie.

A. Der doppelte Charakter des Menschen.[3])

Vergegenwärtigen wir uns die Grundlage der Sittlichkeit bei Tieftrunk, das im Menschen sich verwirklichende Sittengesetz, so

---

1) So auch Hume, Voltaire, Rousseau, Kant. Vgl. Tröltsch S. 114.

2) Die Einteilung in moralische Anthropologie, Kosmologie und Theologie ist durchgeführt in der Rel. d. Münd. Wir legen sie auch hier zu Grunde, obwohl wir auch vornehmlich die älteren Schriften benutzen. — Rel. d. Münd. I. S. 175.

3) Krit. d. Rel. S. 9—53.

folgt daraus ein doppelter Charakter des Menschen. Der Mensch ist einmal seiner Natur nach Sinnenwesen, Tierwesen, der gänzlich den Gesetzen des natürlichen Daseins unterworfen ist. Zugleich aber ist der Mensch Träger des Sittengesetzes, er hat einen geistigen Charakter.

Vermöge seines sinnlichen Charakters ist der Mensch Erscheinung, kraft seines geistigen Ding an sich. Die sinnliche Existenz des Menschen sowie die sinnliche Existenz der uns umgebenden Welt ist für uns real und notwendig, weil wir ohne Vorstellungen die Dinge nicht erfassen können, da sie keine Erscheinungen, sondern nur Gründe von Erscheinungen sind. Die Sinnlichkeit beruht also auf Wirklichkeit, sie hat einen Grund, der ausser unserer subjektiven Illusion liegt, da die Erscheinung etwas voraussetzt, was erscheint. Notwendig ist die Wirklichkeit der Erscheinungswelt für die Religion, weil die Religion in der Erscheinungswelt wirken will und unser ganzes Leben der Schauplatz ihrer Thätigkeit ist. Die geistige Seite des Menschen ist ganz anders geschaffen. Hier ist alles bleibend und absolut, z. B. die Gesetze der Mathematik: dreimal drei gleich neun, die Winkel im Dreieck gleich zwei Rechte, oder der Moral: der Tugenhafte allein ist der Glückseligkeit wert. Diese unbedingten Aussprüche weisen auf etwas zu Grunde liegendes Unbedingtes hin, das ist der geistige Charakter des Menschen, dessen Sein unbedingtes Dasein ist. Unser Geist hat zwei Seiten, eine spekulative und eine praktische. Jener gehört das Denken, dieser das Wollen an. Die subjektiven Bedingungen des Denkens sind die reinen Verstandesbegriffe. Das Vermögen der Begriffe ist ein thätiges, geschieht durch Funktionen, das Denken aus Begriffen ist gleichsam die Selbstgeburt des Geistes. Der andere Teil unseres Geistes, das Wollen, ist das Vermögen, aus sich selbst Wirkungen hervorzubringen. Ist das Wollen zugleich mit der Kraft der Vollbringung verbunden, so erfolgen Wirkungen des Wollens, der Mensch ist dadurch ein Wesen, das selbst Kausalität hat. Der Wille hat auch ein Gesetz, das ihm aber eigentümlich ist und das allein seine Kausalität bestimmt. Wir haben einen autonomen Willen, das Gesetz des Willens ist unbedingt, keinem anderen untergeordnet, es ist über alles und hat alles zum Zweck, der Wille ist frei. Die Religion hat in dem Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus auch Stellung zu nehmen: Der geistige Charakter des Menschen ist frei, doch in seinen Wirkungen muss er sich in

den Naturmechanismus eingliedern. Es ist aber ein grosser Unterschied zwischen einem Wesen, das seinen Wirkungen nach in die Naturgesetze sich fügt, und einem anderen Wesen, das weiter nichts ist als blosse Naturwirkung und ein Glied der Kette der Kausalität.

Diese metaphysische Anthropologie bildet die Grundlage zu der „sittlichen Menschenforschung", die besonders in der Rel. d. Münd.[1]) Tieftrunk zu seiner Hauptaufgabe gemacht hat. Er versteht darunter eine Zwecklehre des Menschen, das Resultat der nach sittlichen Ideen reflektierenden Urteilskraft. Betrachten wir also unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Gesetzes die menschliche Naturanlage:[2])

1. Die mechanisch wirkende Tierheit des Menschen. Sie enthält den Trieb zur Selbsterhaltung, Begattung und Gesellschaft. Nicht sittlich orientierte Willkür macht daraus die Laster: Völlerei, Wollust, wilde Gesetzlosigkeit (die Laster der Rohheit).

2. Die theoretische Seite des Geistes oder die Verständigkeit. Der Mensch vergleicht sich mit andern Menschen, zunächst unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit aller. Daraus entspringt unter der Maxime der Selbstliebe die Furcht, der andere möchte überlegen sein. Es entstehen: Wetteifer, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude (die Laster der Kultur).

3. Die praktische Seite des Geistes oder die Zurechnungsfähigkeit. Aus ihr entspringt die Empfänglichkeit des Menschen, sich die Achtung vor dem Gesetz eine Triebfeder der Willkür sein zu lassen, es ist die Anlage zur Persönlichkeit. Auf diese Anlage des Menschen kann selbstverständlich nichts Böses gepfropft werden, handelt es sich hier doch um die Anlage, die das objektive Sittengesetz subjektiv in die Beschaffenheit der Willkür aufnimmt und wirken lässt.

B. Die Sünde.

Tieftrunks Sündenbegriff ist rein an dem moralischen Gesetze gemessen, ebenso wie der Kants, mit dem er hier ganz besonders übereinstimmt.[3]) Er ersetzt meist den Ausdruck „Sünde" durch „Böses". Das Böse ist eine Beschaffenheit der Willkür und

---

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 205 ff.

[2]) Fast wörtlich von Kant entlehnt; vgl. Rel. innerhalb etc. S. 24 ff.

[3]) Der Anschluss an Kants Religion (S. 32—45) ist fast wörtlich.

besteht darin, dass diese, ob sie sich gleich des sittlichen Gesetzes bewusst ist, die Abweichung von demselben in ihre Maxime aufnimmt.[1])

Woher stammt nun das Böse, von welcher ersten Ursache ist seine Wirkung? Das ist eine Frage, die von jeher die Menschen bewegt und auf die die Religionen geantwortet haben. Die christliche Dogmatik liess den Teufel die letzte Ursache der Sünde sein. Aber die Existenz eines solchen Wesens ist unhistorisch, es ist aber eine sehr praktische Erfindung der Hierarchie, welche die „verfolgten und befangenen Lämmer“, die sich vor den Klauen dieses Ungeheuers fürchten, in ihr schützendes Asyl aufnimmt. Eine Widerlegung dieser auf willkürlicher Dichtung begründeten Hypothese würde zu viel Ehre für die Priester und für die jetzige Zeit übrigens zu spät sein. Aber auch die Idee dieser Hypothese ist unmoralisch; denn die Möglichkeit eines solchen Wesens würde dem Schöpfer selbst zur Last fallen, nur ein Fehlbegriff könnte ein so böses Wesen erschaffen haben. Doch der eigentliche Grund von Tieftrunks Polemik liegt auf praktischem Gebiet; denn von dem Teufel könnte der Mensch nur durch ein ausser ihm liegendes Mittel erlöst werden, der Antrieb zum thätigen Emporarbeiten in der Tugend fiele weg.

Eine andere Ableitung des Bösen ist die aus der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit umfasst unsere natürlichen Neigungen, die uns anerschaffen sind, deren verantwortliche Urheber wir also nicht sind. Darum kann keine Schuld auf die Naturtriebe fallen, sie können Veranlassung für den Menschen geben, eine gute oder auch eine schlechte Maxime zu wählen, während sie an und für sich weder gut noch böse sind. Nie soll das Gefühl der blinden Triebe, sie mögen sein, wie sie wollen, die Willkür bestimmen, sondern nur die klare Vorstellung der Regel. Das wahre Verhältnis von Sinnlichkeit zu Sittlichkeit ist aber dieses: Da das Gesetz durch die Vernunft besteht, würde der Mensch es auch als Bestimmung in seine oberste Maxime aufnehmen, wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte. Es giebt aber eine Triebfeder der Sinnlichkeit und der Mensch nimmt sie nach dem subjektiven Prinzip seiner Selbstliebe (Glückseligkeit) in sich auf. Damit thut er noch nichts Verwerfliches; denn auch der Naturzweck ist wie der sittliche ein Zweck des Menschen. Das Böse liegt nur in der

---

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 222—268.

Form oder der Ordnung, wie beide Zwecke mit einander verbunden werden. Das Sittengesetz verlangt Unterordnung unter sich. Kehrt der Mensch die Ordnung um, macht er die Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes, so ist er böse. Das Böse besteht also in der gesetzwidrigen Form der Verbindung beider Triebfedern.

Noch weniger kann der Grund in einer Verderbnis der moralischen, gesetzgebenden Vernunft selbst bestehen. Dann müsste ja die Vernunft aus sich selbst herausgehen, ihre eigene Natur vertilgen und sich in ihr Gegenteil umkehren. Dem widerspricht dann die Thatsache des Bewusstseins von Gut und Böse.

Ein Zeitursprung ist bei der Freiheit der Willkür nicht möglich, das Böse kann nur einen Vernunftursprung haben. Die Ursache der Sünde ist also übersinnlich (nicht übernatürlich!). Der Mensch ist selbst durch seine Freiheit Urheber des Bösen. Der erste Grund der Annahme einer Maxime ist unerforschlich, denn sie beruht auf unbedingter Selbstbestimmung. Das Böse einer Handlung beruht immer auf einem Aktus der Willkür. Daraus folgt, dass jede böse Handlung zwei Seiten hat: die eine als Erscheinung, die andere als Handlung eines Verstandeswesens, als intelligible That. Eine jede böse Handlung muss, wenn man auf den Vernunftursprung derselben sieht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Jeder Gebrauch seiner Willkür muss daher immer als ein ursprünglicher beurteilt werden. Hat ein Mensch immer böse gehandelt, so ist also seine Pflicht, jetzt sich zu bessern und gut zu handeln; denn er hat es nicht etwa mit einer mechanischen Notwendigkeit des Bösen zu thun.

Aber doch ist die Macht des Bösen eine Thatsache, die nirgends kräftiger als in der Theorie von der Erbsünde zum Ausdruck kommt. Tieftrunk begnügt sich wie Kant mit der Annahme eines Hanges zum Bösen. Der Hang zum Bösen ist selbsterworben, er ist die Maxime, die den formalen Grund der Verderbtheit aller andern enthält. Obwohl der Hang zum Bösen nur zufällig und selbsterworben ist, ist er doch allgemein, ja er gehört zum Charakter der Menschengattung. Man kann ihn ein natürliches, der Menschheit durch eigene Schuld anklebendes Verderben nennen.

Das Böse zeigt sich in verschiedenen Stufen in der menschlichen Natur.

a) Schwäche oder Weichlichkeit in Ansehung der Triebfeder des Gesetzes,

b) Unlauterkeit des Herzens (moralischer Synkretismus),

c) Verkehrtheit des Herzens (moralischer Eudämonismus).

Schliesst der böse Zustand des menschlichen Willens nun völlig die Befolgung des Sittengesetzes aus? Von der intelligiblen Seite gesehen, allerdings: Entweder ist die Maxime gut oder böse. Allen Handlungen, denen gute Maximen zu Grunde liegen, sind gut, einer Maxime, die das Sittengesetz ablehnt, können nur böse Thaten entspringen, sodass keine Handlung an sich gleichgiltig ist. An dem Menschen in der Erscheinung finden wir allerdings ein Mittleres zwischen gut und böse. Hierbei gehört die Qualität der Gesinnung dem intelligiblen Menschen an; sie ist entweder böse oder gut. Der Grad gehört dem an, was die reine Gesinnung im sensiblen Menschen ausrichtet. Eine Umwandlung der Denkungsart ist eine intelligible That, das Produkt der reinsten moralischen Gesinnung in der Erscheinung ist ein stetiges Werden.

C. Die Besserung.

Da gut und böse sein eine Wirkung der Willkür des Menschen ist, so ist es klar, dass eine Besserung nur durch eine That der Willkür des Menschen erfolgen kann. Ist denn überhaupt eine Besserung möglich? Der Mensch hat eine Anlage zum Guten, die Möglichkeit, das Sittengesetz subjektiv aufzunehmen, wie wir oben gesehen haben. Obwohl er nun die Nichtbefolgung des Gesetzes in seine Maxime aufgenommen hat, so kann er doch wieder umkehren, denn seine Empfänglichkeit für das Gute ist ja unversehrt geblieben Die Lehre der christlichen Dogmatik von der gänzlichen Verderbtheit der Menschen ist grundfalsch und nur ein Mittel für die Hierarchie.

Die Besserung besteht also darin, dass das Sittengesetz in seiner Reinheit in die Maxime aufgenommen wird und dass die Achtung vor ihm die Triebfeder des Handelns wird. Wenn ein Mensch sich bessert, erfolgt zunächst eine Umwälzung seiner Maxime, seiner Denkungsart. Doch damit ist der Mensch noch nicht heilig; sein sensibler Charakter, seine einzelnen Handlungen müssen noch unter die Herrschaft des guten Prinzips kommen. Darum ist als zweites zur Besserung eine fortschreitende Reform der Sinnesart nötig. Das Bestreben des Menschen, seinen empirischen Charakter seiner inneren Denkungsart, alle seine Neigungen

und Handlungen dem Gesetze seines Willens zu unterwerfen, nennt man Tugend. Unterlässt man den Kampf gegen seine Neigungen, so ist das kein Naturfehler, sondern eine böse That. Wir brauchen die Gewissheit, dass das Gute in uns unveränderlicher Entschluss ist, erlangen können wir sie aber nur durch Selbsterkenntnis, durch Beobachtung unserer Handlungen, in denen wir ein stetiges Fortschreiten im Guten wahrnehmen müssen.

D. Die Versöhnung.

Vorbemerkung: Die Versöhnungslehre ist das theologisch Originalste und Wertvollste von Tieftrunks Arbeiten. Zuerst führte er sie in der Zensur aus. Noch war mancher Punkt dunkel, über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade bei Gott reflektierte er noch viel. Diese Ausführungen wurden von Süsskind, damals Diakonus in Urach, in Flatts „Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrage der Religion“ 1. Stück, Tübingen 1796 in einem Aufsatze „Über die Möglichkeit der Strafaufhebung oder der Sündenvergebung nach Prinzipien der praktischen Vernunft“ angegriffen. Süsskind griff vor allem Kants Lehre von der Sündenvergebung, wie er sie in der Religion innerhalb etc. dargestellt, an; dann aber wandte er sich auch gegen Tieftrunks Ausführungen, die er zum Teil missverstanden wiedergab. In der Vorrede zum dritten Teil der Zensur und vor allem in einer Abhandlung in Stäudlins „Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion etc.“ 1797 Bd. III, S. 112 bis 209 durch seinen Aufsatz: „Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft“, widerlegt er die Angriffe Süsskinds und seiner Rezensenten und führt in klarer, deutlicher Sprache seine Ansichten vor. Eine erfreulich kurz gefasste Darlegung der Grundgedanken finden wir auch als Einleitung zu dem Buche von Kroll: „Philosophisch-kritischer Entwurf der Versöhnungslehre nebst einigen Gedanken über denselben Gegenstand von J. H. Tieftrunk“, Halle 1799 (S. VI—XVI). Baur (Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1838, S. 368--75) schliesst sich an die Darstellung Süsskinds an. Nach ihm hat Tieftrunk in der Zensur um der Herstellung der vollkommenen Sittlichkeit willen und der damit verbundenen Glückseligkeit Strafaufhebung gefordert. In seiner Abhandlung in den Beiträgen habe er dann auf Süsskinds Angriff hin eine Wendung gemacht und die Liebe zum Gesetz, die zu der starren Forderung

des kategorischen Imperativs garnicht passe, eingeführt. Thatsächlich ist aber auch in der 1. Aufl. der Zensur die Sündenvergebung, Aufhebung des Schuldgefühls und nicht der Glückseligkeit untergeordnete Strafaufhebung. Süsskind hat die Darstellung nur gründlich missverstanden, Tieftrunks Abhandlung ist nur eine erneute klare Darlegung. Die Notwendigkeit der Liebe zum Gesetz hat Tieftrunk im Anschluss an Kants Kritik der praktischen Vernunft schon 8 Jahre vorher in dem einz. Zw. J. auseinandergesetzt. Ritschl vermutet sehr richtig, dass Baur Tieftrunk nicht gelesen hat und zeigt, dass gerade Tieftrunk „den grossen Fortschritt gemacht hat, in der Versöhnung mit Gott bloss die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewusstseins zu postulieren und die der Strafe dahingestellt sein zu lassen“ (Rechtfert. u. Vers. III, 3. Aufl., S. 52). Auch Dorner bringt in seiner „Geschichte der protest. Theologie“ eine Darstellung der Kontroverse mit Süsskind, die dem Sachverhalt nach den Quellen nicht entspricht. Ritschl hat in dem ersten Bande von Rechtfert. u. Vers. (3. Aufl., S. 461—69) zuerst eine ausführliche Darstellung der Versöhnungslehre Tieftrunks gegeben.

* * *

Gesetzt, der Mensch hat durch die Wiedergeburt das Gesetz in seine Maxime aufgenommen und befindet sich durch fortwährende Arbeit an seiner Gesinnung in dem Zustande des wirklich Besserwerdens. Aber noch quält ihn die Erinnerung an frühere Thaten, die in der bewussten Abwendung von dem Sittengesetz geschehen sind und mit denen er den Willen des moralischen Oberhauptes verletzt hat. Dazu kommt die Erfahrung der Strafe. Die Strafe ist ein Übel, das mit der Übertretung des Gesetzes um des Gesetzes willen verknüpft ist. Der Gesetzgeber muss jede Übertretung des Gesetzes bestrafen. Die Strafe hängt nicht davon ab, ob sie dem Übertreter nützlich ist oder nicht, sondern das Gesetz ist Selbstzweck und darum steht um seiner selbst willen auf die Übertretung Strafe. Die Frage ist nun, ob überhaupt eine Straferlassung, eine Sündenvergebung möglich ist und unter welchen Bedingungen. Denn es ist klar, dass sie nicht unbedingt möglich sein kann, weil sie dem Gesetze widerspricht.

Durch die Sünde kommt der Mensch in einen feindlichen Zustand zu dem Gesetz. Nicht bloss das Übel empfindet er als Strafe, sondern er weiss sich auch innerlich gedrängt von dem

Guten und hat das Bewusstsein seiner eigenen Verworfenheit. Wenn er wieder zu dem Gehorsam gegen das Gesetz zurückgekehrt ist, will er die Strafe gern ertragen, aber vor allem braucht er Gewissheit der Wiederannahme und die Entfernung des Gefühls der Verworfenheit. Die Heiligkeit des Gesetzes darf die Vergebbarkeit der Sünde nicht ausschliessen. Auch genügt es nicht, wenn die aus Unbesonnenheit oder schwer zu überwindenden Ursachen entstandenen Sünden etwa allein vergeben werden, denn jede Sünde ist intelligible That. Soll es also möglich sein, dass die Menschen das Gesetz lieben, so muss es möglich sein, dass alle Sünden vergeben werden können.

Der Mensch kann seine Verfehlungen nie wieder gut machen, denn seine sittliche Aufgabe ist eine unendliche, die nie gelöst sein kann, geschweige noch durch Leistungen überboten werden kann, die zur Deckung etwaiger Mängel dienen könnten. Daraus folgt, dass auch kein anderer Mensch für einen anderen die Sünde wieder gut machen kann, ja auch ein göttliches Wesen ist nicht imstande, die Schuld für einen anderen zu tilgen, da die Schuld der allerpersönlichste Besitz ist, der nicht wie eine Sache übertragbar ist.

So bleibt also keine andere Möglichkeit übrig, wenn der Zweck des Gesetzes, nämlich Liebe zum Gesetze, erreicht werden soll, als dass der moralische Gesetzgeber selbst die Sünde vergiebt, dass das Schuldgefühl von dem Gesetz aus getilgt wird. So ist also die Sündenvergebung eine notwendige Forderung der praktischen Vernunft. Wir können ihre Thatsache aus theoretischen Gründen nicht demonstrieren, aber sie auch nicht als unmöglich widerlegen, wir können bloss praktisch ihrer gewiss werden. Darum gehört die Sündenvergebung zu den heiligen Geheimnissen.[1]) Da die Sündenvergebung eine unumgängliche Bedingung für die Erreichung des moralischen Endzweckes ist, so darf sie nicht ein blosser problematischer Begriff sein, sie muss assertorisch sein. Doch ist die Überzeugung davon immer bloss eine subjektive.

Eine unerlässliche Bedingung bei der Sündenvergebung ist die Besserung; denn die Sünden können nur einem Wesen vergeben werden, das wieder zum Gesetze die Stellung der Liebe einnehmen will. Da das Gesetz nur um seiner selbst willen vergiebt, nicht etwas aus Rücksicht auf die menschliche Glückseligkeit. Also es

---

[1]) Stäudlin, Beiträge I. S. 162.

ist nicht möglich, dass ein Mensch vom Gesetz Vergebung seiner Unthat erwarten darf, der in seinem Herzen den Forderungen der Vernunft nicht zustimmt.

In allen Religionen finden wir das Bedürfnis nach Versöhnung für die Sünden. Die Religionen der niederen Stufen versuchen durch Opfer, durch äusserliche kultische Handlungen die Gottheit zu versöhnen. Das Christentum allein hat eine rein moralische, vernunftgemässe Versöhnungslehre. Der Kern der christlichen Versöhnungslehre ist die Bedeutung des Todes Jesu. Keine Kunst der Exegese vermag hinweg zu deuten, dass nach urchristlichem Gemeinglauben, wie er in den Schriften des N. T. niedergelegt ist, die Gewissheit der Sündenvergebung auf dem Versöhnungstode Jesu beruht. Ebenso ist es eine Verirrung der Theorie, wenn man glaubt, Jesus und die Apostel hätten sich bei Begründung der Sündenvergebung den vulgären, unmoralischen Opfertheorieen ihrer Zeitgenossen angepasst, damit würden wir den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit gegen Jesus erheben. Nein, es giebt nur eine Erklärung für die Thatsache des Todes Jesu, die ihm und dem Christentume gerecht wird, die symbolische.[1]) Jesu Reinheit, Jesu nur von dem Gesetze beherrschte Gesinnung, sein Leben, das nur dem Gehorsam gegen das Sittengesetz geweiht war, zeigen uns in ihm das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit. Er war der Menschensohn seinem physischen Charakter nach und der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, Gott verwandt, von Ewigkeit her in Gott vorhanden, nicht erschaffen sondern gezeugt, — Tieftrunk gebraucht mit Nachdruck in der Plerophorie seiner Epitheta die des kirchlichen Bekenntnisses — nach seinem moralischen (intelligiblen) Charakter. Dadurch, dass der göttliche Logos wirklich Mensch wurde und die empirischen Hindernisse auf sich nahm, ist den Menschen ein praktisch verbindendes Vorbild gegeben. Die Absicht bei der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur war die Beförderung der Seligkeit des Menschengeschlechtes. Jesu Tod ist nicht die Folge einer Selbstverschuldung; er ist absichtlich mit freiem Entschluss übernommen, er ist mit Bewusstsein für andere Menschen erlitten, er ist eine Veranstaltung Gottes zur Einigung

[1]) Mit dieser Auffassung findet Tieftrunk auch bei den anderen Kantianern grossen Beifall, so bei Stäudlin in der Schrift über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, Göttinger Bibl. Bd. I. Auch er sieht unter Berufung auf Tieftrunk und Kant (Krit. d. Urt. § 59) in dem Tode Jesu ein Symbol der Reflexion.



und Friedensherstellung zwischen Gott und den Menschen (καταλλαγή, εἰρήνη, φιλία). „Gott selbst ist die Ursache der Friedensstiftung, das Mittel dazu ist Christus, dadurch dass sein Tod sich zum Versöhnungstode schickte, indem er von keiner Sünde wusste, folglich seine Leistung ein wahrhaftes Verdienst hatte, mithin uns zur Gerechtigkeit angerechnet werden konnte.“[1]) „Die Verdienstlichkeit Jesu ist ein lebendiger Ausdruck der Verdienstlichkeit Gottes.“[2]) Die Entsündigung kommt aus Gnade und die Darstellung dieser göttlichen Begnadigung geschieht durch den Tod Jesu. Die Gesinnung Gottes kann nie direkt dargestellt werden, sondern nur in einem Verhältnis, durch ein Symbol, das unserer Reflexion gegeben wird, damit wir über etwas in Gott nach derselben Regel reflektieren, welche für das Symbol statt hat.[3])

Durch den Symbolismus ist es Tieftrunk möglich, die positiven Aussagen der Christologie, der Orthodoxie beizubehalten, obwohl er im Grundprinzip weit von ihr entfernt ist und in der Rel. d. Münd. die ganze Verwertung der christlichen Versöhnungslehre bei Seite gelassen hat. Es bestand bei ihm der Wunsch, infolge der Stellung, in die er von aussen hineingedrängt war, das kirchliche Bekenntnis möglichst ganz zu verwerten, obwohl die Anwendung des Symbolismus durchaus nicht alles klar macht. Schon die treffliche von Tieftrunk selbst anerkannte Rezension in „der Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur, herausgegeben von Stäudlin“,[4]) rügt, dass die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus unklar bleibe, die theoretischen Schwierigkeiten übergangen seien, man glaube, bald einen Orthodoxen, bald einen Sozinianer zu hören. — In der Versöhnungslehre hat er durch seine pietistische Hervorhebung des Schuldbewusstseins die Auffassung der Orthodoxie vertieft, aber durch seinen Rationalismus, der in der Geschichte nur den symbolischen Apparat des dahinter stehenden Vernunftpostulats sieht, ihre wesentlichen Bestandteile aufgelöst. Das Verhältnis Gottes zu dem zu rechtfertigenden Sünder ist bei ihm dasselbe wie bei der Orthodoxie, denn bei beiden muss der Gesetzgeber ausdrücklich vergeben.[5]) Gott als heiliger Gesetz-

[1]) Zensur II. S. 320.

[2]) Ebenda S. 349.

[3]) Ebenda S. 359.

[4]) 1795 I. Bd. S. 654—79 (Vermutlich von Schmid, Prof. d. Theol., erst Schüler Wolffs, dann eifriger Kantianer); vgl. Einleitung zur 2. Aufl. des I. Bd. der Zensur.

[5]) Ritschl III. S. 85.

geber müsste strafende Gerechtigkeit üben, dagegen als gnädiger Richter vergiebt er. Das Bindeglied zwischen Gerechtigkeit und Gnade ist die Notwendigkeit der Sündenvergebung zur Erreichung des moralischen Endzweckes unter der Bedingung der Besserung. Gehen wir von dem moralischen Endzweck aus, dann ist das Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit völlig klar, die Gnade ist bedingt durch die Besserung, im übrigen aber unbeschränkt, eine völlige Aufhebung der Schuld. Wie aber, wenn wir von der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes, an der Tieftrunk doch auch festhält, ausgehen? Dann ist allerdings, wie Ritschl[1]) darlegt, das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade Gottes „durchaus unbestimmt“, ja ein in sich Widerspruchsvolles. Kant geht von der absoluten Verbindlichkeit aus und reduziert die Strafe unter Elimination des Schuldgefühls auf äussere Übel. Die Gnade besteht dann in der mit der Besserung verbundenen Umdeutung der Übel als moralische Anreizungsmittel. Ritschl geht von dem moralischen Endzweck, „dem Reiche Gottes“, von dem Standpunkt der versöhnten Gemeinde aus und sieht in der Sünde Ungehorsam wider das Gesetz und Unglaube gegenüber der Gnade. Die Strafe ist Ausschluss von den Gütern der Versöhnungsgemeinde. Tieftrunk nimmt eine noch unbestimmte Mittelstellung zwischen beiden Betrachtungsweisen ein, hat aber auf den Weg, den Ritschl eingeschlagen, hingewiesen.[2]) In der That hat er den von ihm angedeuteten Weg nicht weiter verfolgt. Seine intensive Vertiefung in Kant ist seinem eigenen selbständigen Denken, ganz besonders in der Versöhnungslehre, gefährlich geworden. In der Rel. d. Münd. hat er seine originale, religiös vertiefte Darlegung des Verhältnisses des schuldbewussten Sünders zu Gott fallen gelassen zu Gunsten der rein moralischen Auffassung Kants, wie sie in der Religion innerhalb etc. niedergelegt ist. Er hat die glücklichen Inkonsequenzen gegenüber der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes, wie er sie in der Zensur und den Beiträgen vertreten, wieder aufgegeben. Die Selbstbesserung ist nicht mehr die conditio sine qua non für eine von Gott ausgehende Vergebung, sondern sie ist die causa sufficiens der Rechtfertigung. „Wodurch wird also die durch Selbstverschuldung zugezogene Verwerflichkeit und das Verdammungsurteil, welches dem Bösen nach der Gerechtigkeit zu-

---

[1]) Ritschl I. S. 469.

[2]) Ritschl III. S. 302.

gesprochen ist, aufgehoben? Allein durch die Selbstbesserung. Wir leisten hier für die Unthat und Schuld ein Genüge, allein die gebesserte und gute Denkungsart." [1]) Die gute Denkungsart weiss die Übel nicht nur als Strafe für die Unthat zu büssen, sondern in ihnen die Hand der Gerechtigkeit zu ehren und den Quell der Tugendübung aufzusuchen. Die ganze Lehre von der Versöhnung hat nur noch negativen Wert, indem sie alle heidnischen Vorstellungen von Opfer und Stellvertretung ablehnt. Der Symbolismus ist aufgegeben, erneute Anwendung der moralischen Exegese muss dazu dienen, so einigermassen die Anknüpfung an die Geschichte aufrecht zu erhalten. Der Tod Jesu hat dem Gesetze gegenüber gar keinen verdienstlichen Charakter, nur Wert für die anderen Menschen, indem er praktisch vor Augen führt, wie weit ein Mensch alles drangeben kann um seiner Pflicht willen. Wer die Gesinnung Jesu hat, seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuze, der darf sich als versöhnt betrachten. Positiven Wert hat die Idee von der Versöhnung weiter nicht, denn sie selbst ist ja eine Frucht der gebesserten Denkungsart und enthält kein weiteres Anreizungsmittel zur Tugend.

Es ist zu bedauern, dass Tieftrunk so seine zuerst eingeschlagene Bahn verlassen hat, doch sind die Gedanken nicht verloren gegangen und in der Theologie haben sie durch Ritschl wieder aufs neue Gestalt gewonnen, doch mit dem grossen Unterschiede, dass Ritschl als christlicher Theologe nur es mit dem in Christus offenbaren Gott zu thun hat, während es sich bei Tieftrunk um die Stellung zum Sittengesetz handelt. [2]) Schoen [3]) hat Tieftrunks Versöhnungslehre richtig beurteilt, wenn er sagt: Das Beispiel dieses Kantschülers zeige uns, wie leicht es ist, „en partant des promisses Kantiennes d'identifier la personne du Sauveur avec un idéal abstrait et de rejeter tout ce qui n'était pas d'accord avec l'idée rationelle, l'incarnation du Logos et la rédemption ellemême".

E. Die Gemeinschaft.

Soweit die Menschen unter dem Gesetze der Freiheit leben, bilden sie eine besondere Gemeinschaft unter einander, eine „Ge-

---

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 328.
[2]) Vgl. Kügelgen S. 52.
[3]) S. 124.

sellschaft nach Tugendgesetzen".[1]) Ebenso wie für die Menschen eine Pflicht zur Bildung einer rechtlichen Gemeinschaft eines Staates besteht, haben sie auch die Pflicht, eine ethische Gemeinschaft, eine Kirche, zu bilden. Ersterer hat die Aufgabe, das Recht zu behaupten und handzuhaben, letztere die, die Moralität zu befördern. Beide werden dadurch, dass man sich zu ihnen zusammenschliesst, öffentlich; doch besteht zwischen beiden ein prinzipieller und ein formaler Unterschied. Das Prinzip des rechtlichen Gemeinwesens ist Einschränkung der Freiheit des einzelnen durch die Freiheit des andern, das des ethischen ist Verbindung der Individuen zur Beförderung der sittlichen Denkungsart. Jeder Mensch ist zur Beförderung des Guten in dem grössten Masse verpflichtet. Durch Vereinigung der Menschen unter einander wird das höchste Gut nicht nur befördert, sondern überhaupt erst bewirkbar. Folglich ist die ethische Vereinigung der Menschen selbst Pflicht. Zu einem Gemeinwesen gehört die Unterstellung aller einzelnen unter eine allgemeine Gesetzgebung. Diese ist im rechtlichen Gemeinwesen der allgemeine Wille der Mitglieder, im ethischen kommt es auf die Güte des Willens, die innere Stellung zum Vernunftgesetz an. Der Gesetzgeber, Richter und Vollzieher der Gesetze in der Kirche kann also nur Gott sein. Denn die Gesetze müssen moralisch, d. h. nicht von einem fremden Willen verordnet, sondern von der eigenen Gesetzgebung der Vernunft als verbindend erkannt werden.

Das Urbild der Kirche ist die unsichtbare, die Vereinigung aller Wohlgesinnten unter göttlicher, moralischer Weltregierung, die Idee der Kirche. Die sichtbare Kirche ist das Nachbild auf Erden. Der Oberherr ist Gott, die durch Unterordnung der Glieder vereinigte Menge die Gemeinde, den Oberherrn vertreten berufene Lehrer, die aber alle Diener des Oberherrn sind, nicht selbst Herren. Eine Bedingung aller Mitglieder ist der Glaube an Gott, als den Gesetzgeber, den moralischen Endzweck der Welt etc. Wir unterscheiden nun zwei Arten des Glaubens: den historischen, der auf der Autorität der Offenbarung beruht, und den rationalen, der auf das sittliche Gefühl zurückgeht. Der historische Glaube ist der der Zeit nach vorangehende, der den rationalen vorbereitet, um von diesem aufgelöst zu werden. Ihm dient die Bibel, die aber der Auslegung durch die Lehrer bedarf und zwar muss die

[1]) Zensur III. S. 238 ff.

theoretisch-wissenschaftliche Auslegung Ursprung, Echtheit, Sprachgebrauch u. ä., untersuchen, während ein moralischer Volksunterricht das bei weitem wichtigere Geschäft der praktischen Auslegung, bei dem alles auf Gründung sittlicher Denkungsart einer reinen Gottesverehrung und eines tugendhaften Vertrauens auf die Vorsehung ankommt, zur Aufgabe hat. Da die Kirche die von Gott begründete Anstalt ist, so ist der treffendste Name dafür „Reich Gottes“.[1])

Es kann nur eine allgemeine Kirche geben, wie es auch nur eine Religion geben kann. Jede Sektiererei ist ein Zeichen, dass der rein moralische Glaube noch nicht zur Herrschaft gekommen ist. Aber auch der historische Glaube schliesst als Vorbereitung für den moralischen jede Spaltung aus. Nur dadurch, dass die Menschen lieber, anstatt das Gesetz der Freiheit zu erfüllen, glauben, durch Erfüllung von allerhand statutarischen Satzungen, durch Verrichtung gewisser Zeremonieen Gott wohl zu gefallen und dadurch, dass herrschsüchtige Priester diesen Wahn der Menge pflegen, ist in der Kirche vielfach an Stelle der wahren Religion ein Afterdienst, der Zersplitterung bis zu Religionskriegen im Gefolge hatte, getreten.

Wäre die Kirche die wahre, eine, lautere, die sie sein sollte, dann wäre sie völlig unabhängig von dem Staate, dann wäre sie sogar selbst gesetzgebend für den Staat. So aber ist sie durch die sinnliche Natur des Menschen beschränkt und nur ein schwaches Nachbild. Da nun der Zweck des Staates Sicherung des Rechtes ist, muss er auch der Kirche gegenüber, die ja eigentlich den noch höheren Zweck, nämlich die Sittlichkeit, zu fördern hat, alle Mittel anwenden, um dem Recht zur Geltung zu verhelfen. Er hat also nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, darauf zu sehen, dass die Menschen nicht unter dem Schutze der Kirche etwas gegen ihre Pflicht als Staatsbürger thun. Der Staat hat die Aufsicht über alle Handlungen der Kirche in der Erscheinung (die intelligiblen Handlungen sind innere Willensthaten, die kein Objekt der Aufsicht werden können). Zu den Handlungen der Kirche gehört nicht bloss ihre Verwaltung, sondern auch ihre Lehre in Wort und Schrift. „Eine völlige Press- und Schreibfreiheit ist eine Chimäre.“ Alle Handlungen der Staatsbürger stehen unter dem öffentlichen

---

[1]) Zensur III. S. 243; Einzigm. Zw. J. S. 49. Im übrigen gebraucht Tieftrunk im Gegensatz zu Kants Vorbild diesen Ausdruck selten.



Rechte, indem sie entweder positiv durch dasselbe verlangt werden oder negativ demselben nicht widersprechen dürfen, also darf auch nicht durch schriftstellerische Thätigkeit das Recht verletzt werden. Dafür hat aber auch der Schriftsteller das Recht zu verlangen, dass seine Sache nur dann, wenn sie eine Rechtsverletzung enthält, nach einem Rechtsurteil konfisziert wird. Dem muss auch die Kirche sich unterwerfen. Alles muss in ihr öffentlich verhandelt werden, das Lehren selbst ist eine Handlung, ferner werden die vorgetragenen Lehren Gründe zu Handlungen, darum hat der Staat auch über sie die Zensur. Dass der Zweck der Kirche erhalten bleibe, nämlich Beförderung des Gottesglaubens und der Tugendhaftigkeit, dass ihr Prinzip rein sei, ist auch vom Staate zu kontrollieren. Darum muss der Staat auch darauf sehen, dass die einzelnen Kirchen sich bald auflösen zu Gunsten der einen allgemeinen, er kann nur provisorisch viele Kirchen gestatten, aber keine darf er Grundgesetze führen lassen, die Partikularismus erzeugen.

Diese Theorie wendet Tieftrunk auch auf das Wöllnersche Edikt an.[1]) Er sieht darin einen Bundesgenossen gegen Naturalismus, Fatalismus, Atheismus, Epikureismus, Swedenborgs Träume, durch die er die Vernunftreligion auf protestantischen Kanzeln bedroht sah. Die Symbole sollen bleiben um der äusseren Ordnung willen, denn sie sind auf alle Fälle besser als die Anarchie, man arbeite aber weiter an immer grösserer Vervollkommnung der Religion des Herzens, man lasse den Buchstaben und arbeite im Geiste! Er stützt sich auf die Worte Friedrich Wilhelms II. im Edikt: „Ich bin weit entfernt, irgend jemand in seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit einzuschränken, das aber kann ich nimmermehr zugeben, dass heimliche Feinde der christlichen Religion, welche sich für protestantische Prediger ausgeben, fernerhin fortfahren sollten, meine getreuen Unterthanen in ihrem Glauben irre zu machen und ihnen mit der Religion zugleich die sicherste Beruhigung im Leben und Tode, sowie die wirksamsten Bewegungsgründe zur Tugend und Rechtschaffenheit zu entziehen.“ Die Gesetze, welche die Regierungen zur Aufrechterhaltung der Religion geben, sind und können nur polizeiliche Verordnungen sein, welche das äussere Verhalten und das politische Band der Bürger angehen. „Keine weltliche Macht kann durch Religionsedikte den Geist binden

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 10—24.

und das Gewissen einzwängen, weil ihre Arme dahin garnicht reichen, aber sie kann dies auch nicht wollen, wenn sie weise ist und den Zweck und die Grenzen ihres Berufes kennt. . . . Die kirchlichen Symbole gehören zum Polizeistand der Gesellschaft, sind Formen, die den Körper, aber nicht den Geist binden. Sie wären also garnicht die Vervollkommnung eines Systems, insofern es auf Gerechtigkeit und Veredelung des Geistes Beziehung hat." [1]) Gegen die Übergriffe wie gegen den bekannten Prediger Schulz in Gielsdorf, der es wagte, ohne Perrücke die Kanzel zu besteigen, und schliesslich 1793 auf Allerhöchsten Spezialbefehl seines Amtes entsetzt wurde, wendet sich Tieftrunk auch: „Ob die Kirchendiener einen schwarzen oder weisen Rock, eine Perrücke oder eigenes Haar tragen, das kümmert den Staat nicht, sondern ist konventionell in der Gemeinde." [2])

Tieftrunks Ansicht vom Verhältnis des Staates zur Kirche ist durchaus systematisch begründet, er könnte nach seiner ganzen Auffassung des Geschichtlichen nicht anders zu dieser Frage stehen. Er hat allerdings die Erfahrung machen müssen, welcher Missbrauch mit den Waffen des Gesetzes getrieben werden konnte, als er sah, dass auch Kant von Wöllner gemassregelt wurde. Dahin zielt seine Anmerkung in der Rel. d. Münd. (S. 56): „Es ist eine unnötige Fürsorge, wenn sich politische Machthaber dem blossen Lautwerden atheistischer Meinungen widersetzen", denn, so führt er aus, der Atheismus werde ja nie mit wirklichen Gründen vertreten werden können. „Übrigens soll man die Freiheit, seine Gedanken vorzulegen, nie wehren, auch dann nicht, wenn sie an die gemeine Denkungsart stossen, denn nur durch freie Prüfung gelangen wir zur Erkenntnis der Wahrheit. . . . Aber gegen gewisse Äusserungen — und damit wird er ein Anwalt Kants —, die in der Sorgfalt nur den reinen, praktischen Begriff von Gott aufzustellen, den an grobe anthropopatische Vorstellungen gewohnten Kirchenmännern fast zu behende wären, Staatsinterdikte zu erschleichen, ist ein Missbrauch des Vertrauens, worin diese Menschen zu ihren Oberen stehen und ein Vergreifen an den Rechten der Publizität, welches der wohlverdienten Verachtung nicht entgehen kann." Dass es ihm thatsächlich nur um die wissenschaftliche Meinungsäusserung zu thun ist, zeigt die

---

1) Zensur I. 1. Aufl. S. 18.

2) Zensur III. S. 280.



Vorrede zu dem ersten Bande der Rel. d. Münd., wo es S. V heisst: „Ganz anders würde es sein, wenn jemand die Irreligion, d. h. den Satz, dass die Pflichtgesetze nicht göttliche Gebote wären, mithin keine allverbindende Kraft hätten, zum geltenden Grundsatz des Verhaltens im Staat machen und so die Menschen durch Gottlosigkeit wider einander in Aufruhr bringen würde. Gegen diese Atheisterei darf billig jeder Staat auf seiner Hut sein; denn sie als allgemeine Handlungsmaxime würde den Staat, d. h. die Gerechtigkeit in ihrer Machthabung, selbst vernichten."

Es ist noch zu erörtern, wie die Kirche nun die Beförderung des moralischen Endzwecks zu erreichen sucht.[1]) Der Eintritt in die Kirche wird vollzogen durch die Taufe. Die Taufe ist bloss Einweihungsförmlichkeit, ein Symbol der Reinigung des Herzens. Das Übersinnliche in ihr ist die Verpflichtung zur Angehörigkeit der moralischen Gesellschaft und zwar speziell der christlichen. Darum ist die Taufe auf Jesus von Nazareth auch nicht unwesentlich, er wird damit als Stifter und Oberhaupt des Christentums und als Lehrer und Muster der Gottseligkeit anerkannt. Aller Aberglaube dabei ist abzulehnen. — Das Abendmahl befördert den weltbürgerlichen Gemeingeist der Mitglieder der moralischen Gesellschaft. Es soll der Stärkung der Bruderliebe dienen, zugleich aber auch eine erbauliche Gedächtnisfeier Jesu sein, eine Reinigung der Gesinnung durch Erinnerung an die moralische Denkungsart, die Jesus bei seinem Tode gezeigt hat. Umsomehr sollten alle kleinlichen Streitigkeiten über die Einzelheiten dieser erhabenen Feier vermieden werden. — Zu den Mitteln, das sittlich Gute sich zu erwerben, gehört auch das Gebet.[2]) Der Geist des Gebets besteht in der herzlichen Geneigtheit, all sein Thun und Lassen Gott wohlgefällig zu machen. Das Objekt des Gebetes muss moralisch sein, um sogenannte irdische Dinge, wie Reichtum und Gesundheit, dürfen wir überhaupt nicht bitten. Nur das Gebet ist erhörlich, welches durch den in ihm geäusserten Wunsch seinen Gegenstand selbst hervorbringt. Ein Gebet um Frömmigkeit ist nicht nur unverständlich, sondern geradezu unverschämt.[3]) Der ganze Zweck des Gebetes geht auf das Subjekt selbst, darum ist die beste Form die stille Andacht. Das Gebet

[1]) Zensur III, S. 289 ff.; Rel. d. Münd. I, S. 407. (Näheres wurde noch in der nicht erschienenen Methodenlehre versprochen.)

[2]) Zensur III, S. 310 ff.; Rel. d. Münd. I, S. 394 ff.

[3]) Kritik d. Rel. S. 75.

an sich hat keinen Wert, es dient als blosses propädeutisches Mittel, das entbehrlich werden soll. Das Niederknieen beim Gebet ist zu verwerfen als eine Selbstentwürdigung, der Mensch hat sich vor niemand zu beugen als vor sich selbst.[1]) Das öffentliche Gebet hat den Zweck, den gemeinschaftlichen Wunsch nach moralischer Förderung zum Ausdruck zu bringen. Es ist ein ganz besonderes Mittel zur moralischen Förderung, oft noch wirkungsvoller als die Predigt. — Die Liturgie ist ein sehr minderwertiges Erbauungsmittel. Das Äussere der Kirche sei als Sinnbild der moralischen Anstalt würdig, aber doch nicht so, dass es irgendwie selbst einen heiligen Charakter trägt.

6. Die moralische Kosmologie.

Der religiöse Mensch steht in der Welt im Kampfe mit der Sinnlichkeit. Kraft seiner Freiheit wirkt er auf die Natur, aber doch wirken die Erscheinungen auch auf ihn. Er weiss sich als Glied in der Totalität der existierenden Dinge, sein Wollen versucht, dem Gesetz des Geistes darin Ausdruck zu geben, seine Denkkategorieen füllt er mit Inhalt, sein Gemüt wird ständig affiziert. Die Anthropologie zeigte die Stellung des einzelnen zu den konkreten Einzelheiten des Lebens, es bleibt noch übrig eine Betrachtung der Gesamtheit aller existierenden Dinge, der Welt oder Natur.

Unsere Urteilskraft bringt die Idee der zweckmässigen Einheit der Natur hervor.[2]) Wir sehen die Welt ihrer Form wie ihrer Materie nach an, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Damit liegt aber in der Weltbetrachtung eine Tendenz zur Religion. Doch muss die Betrachtung sich vor 2 Fehlern hüten:

1. Die „faule Vernünftelei“ sieht ihre Untersuchung in irgend einem Punkte plötzlich für beendet an und beruft sich von da ab auf einen unerforschlichen Rat der höchsten Weisheit.

2. Die „verkehrte Vernünftelei“ fängt damit an, womit geendigt werden sollte, legt eine unerforschliche Intelligenz zu

[1]) Tugendlehre I, S. 294.

[2]) Tieftrunk führt in seiner breiten Darstellung (Rel. d. Münd. II, S. 1—340) dies im wesentlichen oft in wörtlichem Anschluss an Kants Kritik der Urteilskraft aus. Hier ist nur das für die Religionsphilosophie Wichtigste und das von Kants Darstellung etwas Abweichende hervorgehoben.



Grunde, gestaltet diese ganz anthropopathisch und drängt der Natur von hier aus gewaltsam Zwecke auf.

Zwei Arten von Zweckmässigkeit unterscheidet unsere Urteilskraft.[1]) Das Lustgefühl bei der Angemessenheit einer bestimmten Vorstellung zu unserem ganzen Vorstellungsvermögen, der blosse Zustand der Betrachtung, in welchem das Gefühl ein Mannigfaltiges auffasst und harmonisch mit dem ganzen Weltbild verbindet, ist die subjektive oder ästhetische Zweckmässigkeit. Geht aber die begriffliche Erfassung eines Gegenstandes voran und kommen wir zu dem Resultate, dass die Form eines Gegenstandes durchaus dem Begriffe seiner Möglichkeit entspricht, sodass wir ihn uns also nicht anders möglich denken können, so reden wir von einer objektiven oder logischen (Kant: teleologischen) Zweckmässigkeit.

Das Mannigfaltige in der Natur wirkt in verschiedener Art auf unser Gefühl ein. Die Naturobjekte selbst regen durch ihre Form die Reflexion unserer Urteilskraft an und erregen unmittelbare Lustgefühle (ein „Geschmacksgefühl“), wir bezeichnen dies als Schönheit. Die Natur „winkt“ uns durch Schönheit zur Sittlichkeit, sie spricht damit gleichsam durch Chiffreschrift zu uns. Wenn der Mensch zum ersten Male die Sonne im schönen Strahle aufgehen sieht, empfindet er mit dem Wohlgefallen daran schon eine dunkle Ahnung von seiner über die Tierheit erhabenen Bestimmung. Aber nur durch die Analogie des Schönen mit dem Guten, durch die Identität des Verhältnisses zwischen dem moralischen und ästhetischen Urteil ist das Schöne überhaupt ein Symbol des Guten, d. h. das Schöne kann eine indirekte Darstellung des an sich nicht darstellbaren Guten sein, wie wir ja schon vorher einen ähnlichen Symbolismus in der Geschichte hatten. Die Analogie zwischen Gutem und Schönem bestimmt er genau wie Kant (Krit. d. Urt. S. 231). Wir sehen daraus, dass wir, wenn wir als Erscheinungen mitten in der Natur leben, doch nicht ganz in ihrem System untergehen und bei der Betrachtung des blossen Mechanismus der Natur stehen bleiben müssen, sondern dass wir durch die blosse Form der Erscheinungen schon auf das Sittliche und auch auf die Religion hingewiesen werden, denn letztere ist ja nur die zur Idee einer allgewaltigen Gesetzgebung erweiterte Sittlichkeit.

---

[1]) Rel. d. Münd. II, S. 88 ff.; vgl. Kant Krit. d. Urt. S. 28 ff.



Noch in anderer Weise regen die Naturobjekte unsere Denkthätigkeit an. Bestand die Schönheit in der Begrenzung der Form des Gegenstandes, so nahmen wir doch auch gerade an den begrenzten Objekten Anlass, uns das Unbegrenzte zu denken. Es wird das Ideeenvermögen durch die Anschauung der Naturdinge erregt und ein „Geistgefühl" erzeugt, das Freiheitsgesetz überbietet noch die Einbildungskraft und erzeugt das Gefühl der Erhabenheit über alle Naturvermögen. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist durchaus unsinnlich, darum ist die Analogie mit der moralischen Stimmung des Gemütes unverkennbar. Durch die Grössenverhältnisse führen die Naturobjekte zu dem unendlich Grossen, dem mathematisch Erhabenen. Unsere Einbildungskraft kann nie uns eine Vorstellung davon geben, unsere Vernunft aber stellt diese Idee auf. Wir merken an den Schranken des empirisch Gegebenen, dass uns ein uneingeschränktes Vermögen unseres Geistes erfüllt und unsere Achtung vor der in uns wohnenden Menschheit wird gestärkt, Es wirkt ferner auf uns die unwiderstehliche Macht der Naturgesetze. Wir erkennen unsere physische Ohnmacht, aber wir entdecken auch unsere Unabhängigkeit von ihr, das dynamisch Erhabene. Es wird in uns die Idee von einer Menschheit erzeugt, die in unserer Person unerniedrigt bleibt, wenngleich der Mensch jener Naturgewalt unterliegen muss. Als sittliche Gesetzgeberin ist die menschliche Natur wahrhaft erhaben, im Vergleich mit ihrem Gesetze ist alles klein und schwach. Also die ästhetische Betrachtung der Natur arbeitet auf die Entwickelung unserer Anlage zur Moralität hin. Hier ist der Punkt, in dem Schleiermacher in seinen Reden sich von den Kantianern trennt. Die einheitliche Erfassung des Mannigfaltigen, das Anschauen des Universums ist ihm allein Religion, die abgesondert von der Moralität besteht. Gegen Tieftrunk und verwandte Bestrebungen richten sich die Worte: „Und was thut Eure Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten."[1])

---

[1]) Reden über die Rel., 1. Aufl., S. 48.

Doch mit der ästhetischen Betrachtung allein ist unsere Auffassung der Welt noch nicht erschöpft. Unser Verstand beurteilt auch nach bestimmten Begriffen die Produkte der Natur, darum müssen wir auch von einer logischen Zweckmässigkeit reden. Wir werden dann einen Gegenstand real, objektiv, zweckmässig finden, wenn wir das Dasein eines Dinges konstatieren, dessen Möglichkeit wir uns nur durch die Idee von ihm denken können. Um also eine objektive Zweckmässigkeit beurteilen zu können, bedürfen wir jederzeit eines Begriffes, der als Grund der Möglichkeit des Gegenstandes angesehen werden muss. Eine relative Zweckmässigkeit erkennen wir ohne weiteres in der Natur, aber eine absolute können wir nur nach der Analogie eines menschlichen Kunstwerks behaupten. Noch viel mehr übersteigt es die Schranken unserer menschlichen Erkenntnis, wenn wir den absoluten Endzweck der Natur erkennen wollen, es ist nur möglich, subjektiv, in Bezug auf unser Menschendasein, die Natur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit zu betrachten. Es ist durchaus vernunftgemäss, den Menschen als letzten Zweck anzusehen, „da der Mensch unter allen Naturwesen das einzige Wesen ist, welches sich nicht allein Begriffe von Zwecken macht, sondern sich unter Leitung seines Verstandes aller andern Geschöpfe auf eine mannigfaltige Weise bedient, sondern auch kraft seiner Vernunft aus einem Aggregat zweckmässig gebildeter Dinge ein System von Zwecken ordnen kann, so ist der Mensch auch allein letzter Zweck der Natur und alle anderen Naturdinge machen nur in Beziehung auf ihn ein System von Zwecken aus."[1]) Es sind nur zwei Fälle möglich, wie alle anderen Naturdinge dem Menschen als ihrem letzten Zwecke dienen:

1. durch Einwirkung auf seine Empfänglichkeit. Die Natur würde dann alle Materien zur Befriedigung der gröberen und feineren Sinnenbedürfnisse herbeischaffen, die Glückseligkeit des Menschen wäre der letzte Zweck der Natur. Dem widerspricht aber die Thatsache, dass die Natur keineswegs des Menschen Wohlsein immer fördert, sondern ihm auch sehr unangenehm mitspielt. Der Mensch ist auf Erden nicht zur Glückseligkeit berufen. Die Idee der absoluten Glückseligkeit ist etwas Unbedingtes, ein Unbedingtes kann aber nie in der Bedingtheit erfüllt werden.

---

[1]) Zensur II, S. 69.



2. durch Anregung seiner Selbstthätigkeit. Der Mensch kann die Natur als Mittel gebrauchen, den Zwecken seiner selbstgewählten Maximen entsprechend. Er hat die Pflicht, sich Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu erwerben. Es kann an Naturwesen nichts Höheres gedacht werden, als die Tauglichkeit, sich der Natur als Mittel zu bedienen. Wir nennen die Hervorbringung einer solchen Tauglichkeit Kultur. Mithin ist der subjektive formale letzte Zweck der Natur, in Ansehung der Menschengattung die Kultur, d. h. aber nicht das Resultat der Kultur, sondern die Kulturarbeit, die Geschicklichkeit an sich. Die Kultur umfasst alle Gemütskräfte, Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Lustbegehrung, alle sinnlichen Kräfte wie Einbildungskraft, Witz, Scharfsinn, Gelehrsamkeit, und schliesslich die Leibeskräfte. Die Natur zwingt auch die Menschen zum Zusammenleben in Familie, Gesellschaft und Staat. Der Krieg ist eines der vornehmsten Erzeugnisse der Kultur, die Not, in welche die Menschen durch ihn kommen, gebiehrt immer wieder neue Anstrengungen und eine fortschreitende Entwickelung der Naturanlage zur Zucht der Neigungen.[1])

Wir beurteilen die Welt nach bestimmten schon vorhandenen Vernunftbegriffen, wir können aber nicht sicher behaupten, dass unsere Art zu urteilen mit dem objektiven Grunde ihrer Möglichkeit übereinstimme. In der Natur lässt sich nur Natürliches nachweisen, niemals ein Endzweck, darum kann auch die Physikotheologie nie zu einem Gottesbeweise führen. Wir können bloss den Menschen als Subjekt der moralischen Gesetzgebung als den letzten Zweck der Natur ansehen. Nach einer Ursache der Freiheit zu fragen, ist ein Unding; denn eine solche kann es nicht geben. Es stehen also Natur und Freiheit neben einander, wie sie neben einander bestehen, das übersteigt unsere Begriffe. „Es bleibt uns nur der problematische Gedanke, dass, da die Natur nur Erscheinung ist, das intelligible Substrat derselben mit dem, was die Kausalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, wohl einerlei sei und hierauf die uns unbegreifliche Einheit und Verbindung der Natur mit der Freiheit beruhen könne. Nach diesem enthalten die uns unerforschlichen Dinge an sich den Grund alles Erforschlichen und Erkennbaren, und die ganze Natur

---

[1]) Vgl. hierzu Zensur II, S. 49—97; Rel. d. Münd. II, S. 215—356. Kant, Krit. d. Urt. § 83—86.



nach allen Ansichten, die sie für uns hat, ist nur die Folge aus einem Grunde, den wir gar nicht weiter kennen, als allein durch ein (gar nicht theoretische Einsicht ins Übersinnliche gewährendes, sondern bloss) praktisches Gesetz. Bis zu diesem Gedanken als zur Grenze des Denkbaren treibt uns die Unzulänglichkeit und Bedingtheit der Natur, aber auch nur bis zu dieser Grenze, nicht über sie hinaus, denn jenseits derselben können wir keinen Stand und Boden gewinnen.“[1])

Eine Harmonie zwischen Sinnenwelt und Sittenwelt ist durch die reflektierende Betrachtung nicht zustande gekommen. Eine Übereinstimmung ist nicht nachzuweisen, kann aber auch nicht widerlegt werden. Können wir einen inneren Grund einer solchen Übereinstimmung nicht erkennen, so nötigt uns doch das Vernunftgesetz, daran zu glauben. Wir müssen demnach ausserhalb der Natur uns nach einem die Sinnlichkeit und das Sittengesetz einigenden Gesetz umsehen. So führt die Kosmologie zur Theologie.

7. Die moralische Theologie.

Der Gottesbegriff war bis jetzt vorausgesetzt, immer wieder wurden wir zu ihm hingeführt. Stellten wir uns das Verhältnis des Menschen zum Sittengesetz vor, so mussten wir dem Sittengesetz Eigenschaften beilegen, die am besten durch einen übermächtigen Gesetzgeber sich erklären lassen. Aber wie erhalten wir Gewissheit über das Urwesen? Das ist die Schlussfrage aller Religionsphilosophie, auf die auch Tieftrunk von Anfang an alle seine Untersuchungen zugespitzt hat und in deren Beantwortung noch einmal das ganze System zusammengefasst ist.[2])

Schon in dem einz. Zw. J. und in den Briefen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit geht er von der absoluten Forderung des Sittengesetzes aus. Er beruft sich auf Jesus, der auch den Gottesbegriff mit dem Sittengesetze verbunden habe.[3]) Die Lehre Jesu führt uns innerhalb der richtigen Grenzen unserer Erkenntnis; hätte die Theologie sich nach ihr immer gerichtet, wäre es nie zu Mystizismus oder Atheismus gekommen. In allen unseren Kämpfen mit der Natur nötigt uns die absolute Forderung des Sittengesetzes

[1]) Rel. d. Münd. II, S. 337.
[2]) Zensur II. S. 147 ff.
[3]) Einz. Zw. J. S. 76.

zum Glauben an den Sieg des Guten. Haben wir diesen Glauben nicht, dann sind wir nicht fähig, das Sittengesetz mit Liebe zu erfüllen. Darum müssen wir ein gemeinsames Prinzip, einen gemeinsamen Gesetzgeber von Sittengesetz und Naturgesetz annehmen. Der Glaube an Gott ist also ein Postulat der praktischen Vernunft. Gott an sich können wir nicht erkennen, es ist ein absoluter Begriff, eine Idee. Wir stehen hier vor einem Geheimnis, das wir mit unserer theoretischen Vernunft nicht lüften können. Doch macht uns unsere praktische Vernunft unseres Gottesglaubens gewiss und zeigt uns auch einen Weg, unsern Gottesbegriff noch näher zu bestimmen. Der Atheismus (besser Adeismus)[1] ist bloss ein Naturalismus und kommt durch seine Nichtbeachtung des Sittengesetzes überhaupt zu keinem Gottesbegriff, wir können ihn nur als eine „Seelenkrankheit" ansehen.[2] Der Deismus nimmt zwar ein Urwesen an, gründet oft dessen Dasein auch auf das Vernunftgesetz, giebt ihm aber nur das Prädikat eines allerrealsten Wesens, jede weitere Beziehung zur Welt aber, als dass sie von ihm abgeleitet ist, giebt er nicht zu. Er bleibt auf halbem Wege stehen, ist bloss transscendental und taugt nicht zur Gründung eines praktischen Religionssystems.

Der richtige Weg ist der des Theismus oder des symbolischen Deismus. Durch die praktische Vernunft wird der Gottesbegriff gegründet, die ontologischen Prädikate des Deismus werden näher bestimmt und praktisch gemacht. Schon in der Kritik der Religion und in der kleinen Schrift: „De modo Deum cognoscendi" hat Tieftrunk diesen Weg beschritten und ihn in allen späteren Arbeiten beibehalten.[3]

A. Das Dasein Gottes.

Die Aufgabe aller Philosophie und Religionswissensschaft ist, den Menschen des Daseins Gottes gewiss werden zu lassen. Denn durch die Anschauung wird das Urwesen nicht gegeben, auch ist es nicht durch Erfahrung erweisbar. Es ist eine Vernunftidee, die als letzte Ursache als allerrealstes Wesen gedacht wird. Die Idee übersteigt alle Erfahrung, sie bedeutet etwas, wovon überhaupt eine Erfahrung nicht möglich ist. So leicht aber die mensch-

---

1) Krit. d. Rel. S. 115.
2) Einz. Zw. J. S. 76.
3) Vgl. Zensur II. S. 13—159; Rel. d. Münd. II. S. 359—584.

liche Vernunft zu diesem Begriffe kommt, so schwer ist es, die Realität dieser Idee zu beweisen.

Wenn man auf theoretischem Wege[1]) das Dasein dieser Idee zu erweisen sucht, so muss man etwas zu Grunde legen, worauf man den Beweis aufbaut. Dazu kann nun die Idee selbst oder etwas ausser ihr dienen. Im ersteren Falle haben wir den sogenannten ontologischen Gottesbeweis, im letzteren je nach dem, ob von dem Dasein oder der Beschaffenheit der Welt ausgegangen wird, den kosmologischen oder den physikotheologischen. Alle drei werden im wesentlichen Anschluss an den Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft (S. 462 ff.) in ihrer Unzulänglichkeit erwiesen. Damit ist die Unmöglichkeit, den Gottesbeweis auf theoretischem Wege zu erbringen, dargethan.

Versuchen wir nun aus praktischen Gründen die Realität des Urwesens darzuthun.[2]) Unser Ausgangspunkt ist das Freiheitsgesetz des Willens, dessen objektive Realität feststeht. Das Gesetz setzt sich selbst als Endzweck und zwingt uns, das ganze Dasein unter diesem Endzwecke anzusehen. In der Sinnenwelt stehend, behaupten wir a priori, ob unsere Kulturmacht, ob unsere Naturforschung uns dazu ermutigt oder nicht, den Endzweck der Natur zu wissen.

Nun erhebt sich die wichtige Frage: Wie ist die Zweckmässigkeit der Natur für den Endzweck des Sittenreiches möglich?

Der Endzweck des Sittenreiches muss subjektiv und objektiv erwogen werden. Im ersten Falle fragen wir, welches die Subjekte sind, deren Dasein als Endzweck zu betrachten ist. Dies sind keine andern als vernünftige Weltwesen unter moralischem Gesetz. Im letzteren Falle handelt es sich zunächst um eine formale Beschaffenheit unseres Gemüts, die Sittlichkeit, sodann um die Beschaffenheit der Glückseligkeit. Denn diese ist für „endliche Sittenwesen“ auch ein sittlich gewollter Zweck. Da die Glückseligkeit der Sittlichkeit untergeordnet ist, so entsteht die Frage, wie kann „die blosse intelligible innere moralische Denkungsart der Weltwesen der Grund von einem sensiblen Zustande und Laufe der Natur sein?“ Praktisch notwendig ist die Vorstellung, dass die Natur unter der Gesetzgebung der Freiheit steht; aber sie muss auch theoretisch möglich werden.

---

[1]) Rel. d. Münd. II. S. 406 ff.
[2]) Ebenda S. 438—70.



Soweit wir nun die Natur erkennen, ist sie nicht geeignet, thatsächlich das zu leisten, was der sittlichen Qualität der sittlichen Wesen entsprechen würde. Die Natur hat Gesetze, die gar keine Berührung mit dem Gesetze der Freiheit haben, beide sind ganz getrennte Gebiete. Es muss nun „ein Prinzip der Vereinigung beider gedacht werden, was an sich weder zum Naturreich noch zum Sittenreich gehört".

Man mag sich dieses Etwas vorstellen, wie man will, jedenfalls ist es der Weg, um Gottes gewiss zu werden. Wir stehen „gleichsam auf dem höchsten Gipfel unseres Vernunftvermögens". Wir können uns den Grund von Natur und Freiheit nur in dem allerrealsten Wesen denken.

B. Die Prädikate Gottes.

Das Urwesen muss nun noch in seinem Verhältnis zur Welt näher bestimmt werden. Über das Wesen Gottes können wir keine nähere Bestimmungen treffen, sie liegen ausserhalb unserer theoretischen Erkenntnis und alle praktischen Postulate beziehen sich nur auf das Verhältnis des sittlichen Gesetzgebers zu der Welt.

In den ersten Schriften gebraucht Tieftrunk die Ausdrücke: Gott, Schöpfer und vor allem sittlicher Gesetzgeber. In der Rel. d. Münd. treten diese Bezeichnungen zurück, an ihrer Stelle stehen: Urwesen, allerrealstes Wesen, Prinzip der Möglichkeit einer Welt. In der Tugendlehre redet er von einer „Analogie eines sittlichen Gesetzgebers". Es handelt sich hier um eine der ganzen religionsphilosophischen Entwicklung entsprechende Korrektur des Sprachgebrauchs, die auf einer Klärung und Durchführung der anfänglich nur prinzipiell vorhandenen Gedankengänge beruht. Jeder Anthropomorphismus ist von vornherein ihm die grösste Gefahr, da er zur Afterreligion führt. Wenn es keinen anderen Weg gäbe, müssten wir bei dem Theismus stehen bleiben und da dieser zu keiner praktischen Religion führt, müssten wir wie Hume auch das Dasein Gottes bezweifeln.[1]

Nur durch den Symbolismus können wir zu näheren Aussagen über Gott kommen.[2] Wir können nämlich ähnliche Verhältnisse bei an sich ganz unähnlichen Dingen wahrnehmen. In der Formel $a : b = c : d$ ist es durchaus möglich, dass a und c an sich ganz

[1] Krit. d. Rel. S. 147.
[2] Vgl. Kant Prolegomena § 58.

verschiedene Dinge sind. Bekannt ist uns, wie sich die menschliche Vernunft zu ihren Wirkungen verhält, wir schliessen: so verhält sich auch das Urwesen zu seinen Wirkungen. Wir können deshalb Gott aber noch nicht einen Verstand zuschreiben, einmal weil wir dazu die göttliche Kausalität an sich schon kennen müssten, als auch weil wir die Schranken unseres Verstandes selbst kennen. Es könnte ja auch einen intellectus intuitivus, einen nur anschauenden Verstand geben, von dem wir allerdings nur einen problematischen Begriff haben, oder einen intellectus archetypus (im Gegensatz zu einem diskursiven), der die Möglichkeit der Teile als vom Ganzen abhängend einsieht. Ebenso dürfen wir auch unsern Willen nicht Gott beilegen; unser Wille ist sinnlichen Motiven zugänglich, seine Zufriedenheit ist von Objekten ausser sich abhängig; der göttliche Wille darf diese Schranken nicht haben, er muss rein und schlechthin heilig, d. h. keiner der moralischen Gesetzgebung widerstreitenden Maximen fähig sein und seine Zufriedenheit muss von der Existenz aller Objekte unabhängig, allein durch die Idee der Heiligkeit bestimmt, gedacht werden.

Es ergeben sich aus dem Begriff des allerrealsten Wesens von vornherein Prädikate, die sich auf das Verhältnis zur Welt beziehen.[1]) Nämlich: Gott ist das einzige, einfache, ausserweltliche, ohne Bedingung der Zeit, d. h. ewige, ohne Bedingung des Raums, d. d. allgegenwärtige, keinem anhängende, d. h. selbständige und von keinem abhängende, d. h. ursprüngliche, nichts über sich habende, d. h. höchste Wesen. Aus dem Verhältnis der Vernunftgesetzgebung zum Begehrungsvermögen folgt ausser der Eigenschaft der Heiligkeit noch die der Gerechtigkeit und Güte. Leider hat er die Ableitung und das Verhältnis dieser beiden Eigenschaften zu einander versäumt, darzulegen, was auch Ritschl gerügt hat.[2])
Wenn Gott den sittlichen Endzweck in der Welt durchsetzen will, so gehört dazu vor allem höchste Weisheit, und zwar um den Wert der moralischen Gesinnung erkennen zu können, muss er allwissend gedacht werden. Die Herrschaft über die Natur, der endgiltige Sieg des Guten erfordert Allmacht.

Können wir von einer Persönlichkeit Gottes reden? Klar sieht Tieftrunk dieser Frage nicht ins Auge, denn sie liegt ausserhalb des praktischen Bedürfnisses. Wir sollen so in der Welt

---

1) Rel. d. Münd. II. S. 491 ff.
2) III. S. 85.



leben, als ob sie von einem persönlichen weisen Regierer nach dem moralischen Gesetze geleitet würde. In der That aber fällt häufig der Gottesbegriff mit dem des objektiven moralischen Gesetzes, mit der Vernunft überhaupt, zusammen. Darum gefällt ihm auch die Johanneische Logoslehre so besonders. Die Vernunft ist Gott und Gott ist die Vernunft. Durch die Vernunft ist die Welt geschaffen. An andern Stellen wird mit einer kleinen Wendung des Gedankens Gott angesehen als ein Prinzip der Vereinigung zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, zwischen intelligibler und sensibler Welt. Als solches ist Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott, d. h. noch befindet sich alles im Zustande des Werdens, es wird aber die Zeit kommen, wo alles Symbolische, alles Propädeutische hinfällt, wo eine völlige Harmonie zwischen Sinnenwelt und Sittengesetz vorhanden ist, dann ist Gott alles in allem. — Nie als besondere Lehre ausgesprochen, finden sich diese Gedanken, zumal in den ersten Schriften, häufig. In den späteren Zeiten ist diese philosophisch-mystische Stimmung, die er mit Giordano Bruno und auch Lessing teilt, zurückgetreten, offenbar hielt Tieftrunk die Entartung des Kritizismus in der neueren Philosophie, die Auseinandersetzung mit Gerlach und Hinrich von dem Weiterschweifen auf dieser Bahn ab.

C. Die Zulänglichkeit der moralischen Theologie.

Befriedigt unser Beweis von dem Dasein, unsere moralische Betrachtung von Gottes Eigenschaften wirklich unsere Bedürfnisse? Dies nachzuweisen, gewissermassen die Probe aufs Exempel zu machen, ist der Zweck des letzten Abschnittes, wie auch Tieftrunk seinen zweiten Band der Rel. d. Münd. und damit überhaupt seine religionsphilosophische Thätigkeit mit einer ähnlichen Betrachtung abschliesst.[1])

Die Wirklichkeit des sittlichen Lebens war unser Ausgangspunkt, um sie aufrecht zu erhalten, inmitten der Sinnenwelt, brauchen wir Gott. Die sinnliche Weltordnung allein kann uns keine Antwort geben auf die Frage nach dem Woher der Welt. Wir können uns ein Nichtsein der Substanz, eine zeitlose Erschaffung der Zeit nicht denken. Nur die Religion, die moralische Weltordnung giebt uns eine Antwort darauf. Denn hier kennen wir den Akt der Freiheit, der von allen äusseren Bestimmungs-

---

1) Rel. d. Münd. II, S. 493 ff.

gründen unabhängig ist, wir können glauben an die freie schöpferische That eines Urhebers des moralischen Gesetzes, unsere allgemeine praktische Vernunft führt uns dazu.

Wie aber stimmt es, dass in dieser Welt das Böse ist? Wie verträgt es sich mit der Heiligkeit des Weltschöpfers und Gesetzurhebers? Wie stimmen die vielen Übel in der Welt zu der Güte Gottes? Was sagt die göttliche Gerechtigkeit zu dem Missverhältnis zwischen Bösem und Übel, der Lasterhafte schwelgt und der Gute muss darben? — „Die Aufrichtigkeit erfordert es, dass wir uns diese Schwierigkeiten gestehen, die Selbstprüfung unseres theoretischen Vernunftvermögens lehrt uns aber auch noch, dass wir sie nimmermehr heben können."[1]) Um die Probleme lösen zu können, müssten wir einen Einblick in das Verhältnis der erkannten sichtbaren Welt zur höchsten Weisheit haben, doch dieser geht uns ab, da wir nur eine gewisse Zweckmässigkeit der Natur erkennen können. Einen Begriff von der Einheit der beiden heteronomen Welten können wir nicht haben, wir müssen uns zufrieden geben mit dem Glauben an das höchste vereinigende Prinzip und unsere Kraft zum Fortschritt in der Tugend durch den festen Glauben an den Sieg des Guten uns erneuern. „Thut nur Eure Schuldigkeit in der Sphäre, die Ihr übersehen könnt und vertraut im übrigen den Gesetzen der Natur!"[2])

Schluss.

Ausblick auf die Überwindung der Aufklärung.

„Kant, nichts als Kant", das ist der Eindruck, der unwillkürlich sich dem Betrachter von Tieftrunks Religionsphilosophie aufdrängt. Damit ist zugleich die Stärke und die Schwäche dieses Mannes gezeichnet. Wir können ihn den Kantischen Theologen nennen. Darin beruht sein bleibendes Verdienst, dass er die ungetrübte, rein Kantische Religionslehre seinen Zeitgenossen vor Augen geführt hat und in allen einzelnen Fragen die Beurteilung von Kantischem Idealismus aus gezeigt hat. Das Wiederaufleben einer Kantischen Theologie in Albrecht Ritschl und seiner Schule hat auch den Blick wieder auf ihn gelenkt und seine Arbeit hat eine neue Würdigung erfahren.

[1]) Rel. d. Münd. II, S. 513.
[2]) Ebenda S. 534, Schluss.

Aber es ist Tieftrunk nicht gelungen, den vollen Inhalt christlichen Glaubenslebens in der Kantischen Form zum Ausdruck zu bringen. Schleiermacher musste den Kritizismus durchbrechen, Ritschl musste andere Elemente in sich aufnehmen, und diejenigen seiner Schüler, die sich enger an Kant anschliessen, gehen über ihn hinaus, um den Inhalt ihres Glaubens zum Ausdruck bringen zu können. — Aber es war ja auch nicht Tieftrunks Ziel, das Christentum in der Philosophie zum Ausdruck zu bringen, nein, er wollte „die Religion" darstellen. Diesen Fehler teilt er mit Lessing, Kant und der ganzen Aufklärung. Alles musste entwickelt werden aus der Stimmung des Normalmenschen des 18. Jahrhunderts. Scheinbar wurde die allgemeine Vernunftreligion in der historischen wiedergefunden. Man brach mit der Autorität einer bestimmten geschichtlichen Religionsform. Dadurch wurde der Weg zur modernen Religionsphilosophie geebnet. Die Aufklärung selbst aber blieb in Wahrheit stehen bei einer bestimmten Abart des Christentums des 18. Jahrhunderts. Prinzipiell wurde die Religionsphilosophie freigemacht und auf eine neue Basis gestellt, aber noch war die Zeit nicht, ruhigen Auges der Fülle von Religionsformen, die Orient und Occident darboten, ins Auge zu sehen und sie zu werten. Man wollte die Absolutheit des Christentums retten und andererseits wollte man die andern Religionen nicht als Paganismus abthun. Man behalf sich mit einem Kompromisse, indem man den Teil des Christentums, der in der That in der geistigen Kultur des 18. Jahrhunderts ein mächtiger Faktor war, als das Wesen und die Urform desselben und als die Normalreligion ausgab und alle anderen, eingeschlossen das damalige Kirchenchristentum, als Entwickelungsstufen zu dieser hin oder von dieser abwärts ansah.

Die wissenschaftliche Lage des 18. Jahrhunderts, die geringe Kenntnis der Religionsgeschichte, das Fehlen einer Naturwissenschaft, die auch Anspruch darauf erhebt, in erkenntnistheoretischen Fragen mitreden zu dürfen, das durch alle Zweige der Wissenschaft gehende Streben nach etwas Normativem mag jenen Kompromiss entschuldigen. Die moderne Religionsphilosophie muss weiter kommen. Die Naturwissenschaft verlangt Befreiung von einem Weltbild, das den Nomaden Mesopotamiens einst volle Befriedigung gewährte, die heiligen Bücher Indiens dulden nicht mehr über dem Buch der Bücher totgeschwiegen zu werden, unser Wirklichkeitssinn duldet keine Spitzen abbrechende, Gemüter be-

ruhigende Exegese mehr, das objektive sittliche Gesetz imponiert nicht mehr, man zerlegt es in seine Bestandteile, ja man findet es vergiftet durch die Ethik Jesu. Das Wiederaufwachen christlichen Glaubenslebens, das sich der Nähe seines Gottes Jesus und seines persönlichen Verhältnisses zu ihm bewusst ist, lässt sich seinerseits auch nicht mehr gefallen, dass das Wesen des Christentums im tugendhaft sein und im Glauben an den Sieg des Guten gesehen wird.

Noch seufzt die Theologie grösstenteils unter dem Kompromiss der Aufklärung, verliert das Vertrauen der Gläubigen zugleich mit der Achtung der andern Wissenschaften, weil sie sich unter den Götzen der Normalvernunft trotz alles Kämpfens gegen den historischen Rationalismus und trotz aller glücklichen Inkonsequenzen beugt. Aber sie wird schliesslich dem allseitigen Druck nachgeben müssen und die Zeit der Aufklärung endlich einmal überwinden und wieder Mut finden, das religiöse Verhältnis in seiner Unmittelbarkeit, in seiner persönlichen Beziehung zur Gottheit, in seiner ganzen Frische und Realität hinzustellen und zu brechen mit den Banden und Fesseln des Geistes wie Lokalisation des Willens, Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Bewusstem, zwischen Subjekt und Objekt, mit denen die Naturwissenschaft auch schon gebrochen hat.[1] Dann ist die Möglichkeit gegeben, dass die Religion aus dem dunklen Hinterstübchen, in dem sie eben noch geduldet wird, auszieht und ihr Recht als der mächtigste Faktor des menschlichen Geisteslebens wieder anerkannt wird. Dann schwindet der Nimbus, der das religiöse Verhältnis jetzt umkleidet und isoliert, und dann braucht die Religion weder die Wissenschaft zu fürchten, noch Anleihen bei ihr zu machen, die Wissenschaft kann der Religion gerecht werden und die Religion ihre Unabhängigkeit von der Wissenschaft behaupten.

[1] Vgl. Heim, Das Weltbild der Zukunft, Berlin 1904, S. 235 ff.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.



Nietzsche als Philosoph

von

Dr. Hans Vaihinger,

Prof. der Philosophie an der Universität Halle.

Dritte, vermehrte Auflage.

Gr. 8⁰. 126 Seiten. Mk. 1.—, geb. Mk. 1.60.

„Eine neue Beleuchtung des eigenartigen Denkers gibt die jetzt schon in dritter, vermehrter Auflage erscheinende Schrift . . . deren eigentümlicher Vorzug in der klaren Disposition und Übersichtlichkeit bezgl. der in Nietzsche sich kreuzenden Haupttendenzen . . . beruht etc."

(Buchwart 1905.)

„In der immer stärker anschwellenden Literatur über Nietzsche sind es wohl nicht viele Leistungen, die bleibende Bedeutung behaupten werden. Vorliegende, bereits in dritter Auflage erschienene Schrift dürfte zu den letzteren gehören. Der Verfasser will lediglich objektiv N.'s Gedanken wiedergeben, und verzichtet durchaus auf deren Kritik. . . . Sieben Haupttendenzen hebt er charakteristisch hervor . . . sie alle führt er zurück auf den Kern der Weltanschauung ihres Vertreters, die er als unter Darwinistischem Einfluss positiv gewendeten Schopenhauerianismus bestimmt. . . . Fein beobachtet ist der Einfluss, den N.'s Standpunkt als klassischer Philologe oder genauer als „Renaissance-Humanist auf die Bildung seiner Urteile, namentlich über das Christentum, geübt hat . . ."

„Zur Einführung in N.'s Philosophie ist V.'s Schrift in hervorragendem Masse geeignet."

(Prof. O. Ritschl in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, CXXII. Bd.)

„— Die . . . Ausführungen sind, das sei vorausgesendet, in ihrer Art vorzüglich. Hier tritt jene Schulung hervor, die erwähnt worden ist: Die Fähigkeit, aus abgerissenen Einzelheiten ein streng logisch zusammenhängendes Ganzes zu schaffen, in dem auch scheinbare Gegensätze sich als Ausstrahlungen eines Grundprinzips erweisen. Scharf sind die Hauptsachen aus der Umgebung herausgelöst und ganz in die Sphäre des Begrifflichen gehoben, befreit von allem, was an der Stelle, wo sie in den Schriften stehen, von leidenschaftlicher Erregung an ihnen haftet. In dieser Darstellung verschwindet das Aphoristische, das Lyrische und Symbolische ganz — alles ist Gegenstand philosophischer Betrachtung geworden. **Es gewährt ein geistiges Vergnügen, diese geordnete Welt von Nietzsches Gedanken hier erstehen zu sehen** . . . (Trotz dieses Einwandes) empfehle ich das Werk **sehr angelegentlich**; den Gegnern noch besonders — denn es wird sie lehren, dass der einseitige Hass ebenso blind macht, wie die überspannte Liebe."

(O. von Leixner über die erste Auflage: „Ein Führer durch Nietzsche" in der Tägl. Rundschau.)

Druck von C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 5.

Kants Stil
in der Kritik der reinen Vernunft

nebst

Ausführungen über ein neues Stilgesetz

auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage.

Von

H. Ernst Fischer,
Dr. phil.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1907.

**Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.**

**Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.**

Vorwort.

Titel und Übersicht könnten zunächst den Gedankengang der Abhandlung in etwas disparat und unorganisch erscheinen lassen. In der Tat besteht eine gewisse Ungleichartigkeit der Teile, ergab sich aber im Laufe der Untersuchung mit innerer Notwendigkeit. Das Schwergewicht fiel nämlich auf die Erörterung der Satzbildungseigenheiten erstens schon aus dem Grunde, weil die nachteilige Wirkung des Kantischen Stils in der Hauptsache offenbar von hier ausgeht, während bei den Wortbildungseigenheiten nur mehr die Entstehung zu näherer Erörterung Anlass bot. Dazu kommt zweitens, dass die psychologische Interpretation, die wir der philologischen zur Seite zu stellen hatten, hinsichtlich der Ausdruckseigenheiten an gegebene Resultate der sprachlich-psychologischen Forschung sich halten konnte, hinsichtlich der Satzbildungseigenheiten aber weiter ausholen musste.

Einen sicheren Massstab zur Beurteilung der Kantischen Periode konnte nur eine allgemeine Theorie der Periode geben. Eine solche war nun stets ein Hauptziel der Stilistik, wie uns ein Überblick über deren u. W. bislang noch ungeschriebene Geschichte zeigt, ein Überblick, den wir auf die letzten fünfviertel Jahrhunderte beschränken konnten. Wir hatten alle diese, oft recht ausführlichen Theorien, die wir in möglichster Kürze und Prägnanz wiederzugeben gestrebt haben, auf ihren Gehalt zu prüfen. Das allgemeine Kennzeichen der vor-Steinthalschen Sprachphilosophie, die vorzugsweise logische Betrachtungsweise, macht sich auch in der Stilistik im allgemeinen wie im einzelnen geltend. Wenn Steinthal darauf hingewiesen hat, dass auch Humboldt diese Betrachtung noch nicht völlig überwunden habe, so wird diese Bemerkung illustriert durch die Tatsache, dass einige der stilistisch-logischen Theorien sich gelegentlich auf Humboldt berufen.

Nach der historischen Orientierung haben wir dann den Versuch gemacht, auf völkerpsychologischer Basis eine eigene zusammenhängende Theorie der Periode unter teilweiser Erweiterung der Ergebnisse der Wundtschen Forschung aufzubauen. Zunächst werden die Humboldt-Wundtschen Ansichten über das Wesen der Parataxe und Hypotaxe den logischen Lehren der Stilistiker gegenübergestellt, werden die völkerpsychologischen Bedeutungen der Satzverbindungsarten dargelegt, aus deren Gebundenheit teils an allgemeine psychische Bedingungen, teils an besondere sprachgeschichtlich-psychologische Einflüsse die stilistischen Gebote und Verbote abzuleiten sein werden.

Nachdem wir so einen Massstab über die Wirkung des Kantischen Stils gewonnen, blieb noch die Frage nach seinen Entstehungsbedingungen, die den Gegenstand unseres letzten Kapitels ausmacht. Die Auffindung von eigenartigen Häufungsstellen syntaktischer Konstruktionen gab uns dabei Veranlassung, auf diesen Punkt besonders ausführlich einzugehen, um so mehr, als das Phänomen vielleicht geeignet ist, die immer noch umstrittene Frage der psychischen Beharrung von einem neuen Betrachtungspunkte zu beleuchten.

Man sieht, wie weit die Untersuchung ausgreifen musste, wollte sie ihrem Thema gerecht werden, das zunächst so eng gesteckt schien. Darauf wollten wir hier in Kürze hingewiesen haben.

Charlottenburg.

Dr. Ernst Fischer.

Vorbemerkung für die Mitglieder der Kantgesellschaft. Die von dem Verfasser selbst vorstehend charakterisierten Eigentümlichkeiten seiner Abhandlung haben es uns zunächst fraglich erscheinen lassen, ob wir dieselbe in unsere Ergänzungshefte aufnehmen sollen, da sie über den Rahmen einer Kantmonographie weit hinausgeht. Da aber die Abhandlung, für deren Drucklegung sich u. A. Wundt und Paulsen interessiert haben, auch in ihren sprachwissenschaftlichen und psychologischen Partien doch immer von Kant ausgeht, resp. auf denselben zurückführt, so haben wir sie, wie auch wegen ihres wissenschaftlichen Wertes überhaupt gern in unsere Sammlung aufgenommen, um so mehr als der Verfasser, um auch die Drucklegung jener über Kant weit hinausführenden Partien zu ermöglichen, einen beträchtlichen Teil der Druckkosten selbst bestritten hat.

Die Redaktion.

Inhalt.

1. Kapitel.

Tabellarisch-statistischer Überblick über Vorkommen und Verbreitung von Wortbildungs- und Satzbildungseigenheiten in der Kr. d. r. V.

2. Kapitel.

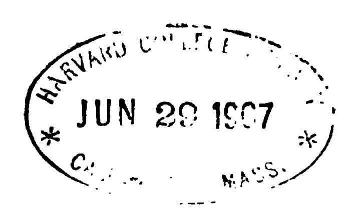
Interpretation der Wortbildungseigenheiten.

I. Philologisch-historische Interpretation.

II. Psychologische Interpretation.

6. Kapitel.

Über die Entstehungsbedingungen des Kantischen Stils.



1. Kapitel.

Tabellarisch-statistischer Überblick über Vorkommen und Verbreitung von Wortbildungs- und Satzbildungseigenheiten in der Kr. d. r. V.

Wer Kants Hauptwerk einmal gelesen hat, dem wird, so hat man wohl gesagt, alle spätere philosophische Lektüre leicht fallen. Ein Werk, von dem ein solches Urteil mit Recht gelten kann, wird auch als schriftstellerische Leistung eine ganz eigenartige Grösse repräsentieren und als solche nicht unbeachtet geblieben sein; man könnte in der That beinahe Bände füllen, wollte man alle Urteile und Äusserungen über dieses Thema zusammenstellen. — Aus der grossen Schar seien nur zwei Stimmen gehört. „Man schlage eine beliebige Seite auf, sagt Paulsen[1]) in Bezug auf Kants Hauptwerk, überall stösst man auf Sätze von 10—20 Zeilen Länge. Kaum hat man zu lesen angefangen, so beginnen auch schon Erinnerungen, Erklärungen, Einschränkungen in Klammern und ohne Klammern, Anmerkungen im Text und unter dem Text dazwischenzutreten, es ist, als ob Kant bei jeder Zeile dem Leser die ganze Vernunftkritik wieder ins Gedächtnis rufen müsste, damit er ja nicht vergesse, dass hier alles aus dem kritisch-transscendentalen Gesichtspunkt zu verstehen sei. Die Umsetzung der lateinischen Konstruktion in deutsche Schachtelsätze, der häufige Gebrauch des hinweisenden Pronomens, zu dem unter einem halben Dutzend Substantiven das geeignetste zu suchen dem Leser überlassen bleibt, nötigt oft, einen Satz zwei-, dreimal zu lesen, um nur das grammatische Verständnis zu gewinnen.“ — Und in einer Stelle, die uns später noch näher beschäftigen wird, sagt Kuno Fischer[2]) von Kants Stil: „Um völlig gerecht zu sein, musste alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Last eines Satzes oft gross, manches musste in Parenthesen verpackt werden, um noch mitfortzukommen. Solche Kantischen

[1]) Paulsen: I. Kant. S. 72.

[2]) Kuno Fischer. Kant. Bd. I. S. 120.

Perioden schreiten schwerfällig einher wie Lastwagen. Sie müssen gelesen und wieder gelesen, die eingewickelten Sätze müssen auseinandergenommen werden, wenn man sie gründlich verstehen will." — In diesen Refrain, in diese Klage: die Kantischen Perioden müssen gelesen und wieder gelesen werden, um nur erst das grammatische Verständnis zu gewinnen, klingen schliesslich alle Urteile über Kants Stil aus, wie verschieden sie im einzelnen motiviert sind.

Wir haben hier nicht die Absicht, zu Gericht zu sitzen über alle diese mehr oder minder summarischen Urteile, wir machen auch nicht den Versuch, durch eine vergleichende Zusammenstellung solcher Äusserungen ein erschöpfendes Bild zu stande zu bringen, wir wollen das Objekt selbst, das in so vielen bedrängten Leserherzen laute oder leise Verwünschungen geweckt und gelöst hat, in aller Ruhe und Ausführlichkeit betrachten, wir wollen monographisch die stilistischen Eigentümlichkeiten des Kantischen Hauptwerkes, auf das wir uns grundsätzlich beschränken, einer möglichst gründlichen und eingehenden Analyse unterwerfen. — Indem wir zweckmässig zwischen den Eigenheiten in der Satzbildung und den Eigenheiten in der Wortprägung unterscheiden, gelangen wir zu der nachstehenden Übersicht. — Mancherlei Aufschlüsse wird sie uns auf den ersten Blick geben, mehr noch wird sie uns erschliessen, wenn sich dann von diesem Orientierungsblicke aus die Betrachtung in die Ebene der Einzelheiten verbreitet.

Eigenheiten in der Wortprägung.[1])

Substantiva.

Verzeichnung — statt — Verzeichnis 96.
Massgebung = Massgabe 279.
Haltung = Halt 224. 284. 385.
Vergleichung = Vergleich 6. 311. 371.
Betrachtung = Betracht 175. 519.
Annehmung = Annahme 449.
Entschliessung = Entschluss 464.

Bedenklichkeit = Bedenken 300. 583. 565.
Rohigkeit = Roheit 572.
Reinigkeit = Reinheit 504.

---

[1]) Die Zahlen verweisen auf die Seitenzahl der betreffenden Stellen in der Ausgabe der Kr. d. r. V. von Karl Kehrbach. Verlag von Reclam.

Bewegungsgrund = Beweggrund 570. 611.
Denkungsart = Denkart 572.
Die Bedürfnis 106. 374. 475 u. a.
Die Hindernis 482. 523.
Die Ereignis 374 u. a., daneben das Ereignis 188 u. a.
Das Erkenntnis 67. 171.
Anzeige = Anzeichen 17.

Adjektiva:

bemerkungswürdig = merkwürdig 217.
analogisch = analog 524. 526.
relativisch = relativ 501. 530.

nachsehend = nachsichtig 466.
einsehend = einsichtig 62.
unbiegsam = unbeugsam 27.
artig in „artige Frage“ 213.

Verba:

Statt finden = gestattet sein 320.
dürfen = bedürfen = brauchen 327.
vorbeigehen = übergehen 437. 535.
Umgang haben können = umgehen können 484.
sich verlaufen = verlaufen 146.
wir machen uns Staat = wir machen uns Hoffnung 208.
dem unbedingten Beifall aufheften 215.
ins Spiel setzen = in Tätigkeit setzen 87.
ins Stecken geraten 11. 13.
beschlagen = beschlagnamt 7.

erleichteren 481.
näheren.
verringeren 506.
erweiteren 524.

ausgeübet 78.
befreiet 87.
vorstellete 242.
erhellet 99.
cfr. reineste = reinste 127.

erfodern = erfordern 138 u. a.
ebenso Foderung = Forderung.

geschlossen = erschlossen 588.
gedichtet = erdichtet 587. 316.
gegründet = begründet 588.
gehoben = behoben 435. 208.
gewiesen = bewiesen 79.
geurteilt = beurteilt 204.
gestritten = bestritten 469. 474.
gedenken = denken 198.
verantwortete = beantwortet 192.
bemengen = vermengen 197.
streiten = bestreiten 65.

erklären durch — statt — erklären als 87. 134. 265 u. a.
sich denken durch = sich denken unter 303 u. a.
daher kommen weil — davon kommen, dass (u. a. 462).

Konjunktionen, Präpositionen:
dadurch wenn = dadurch dass 189.
nachdem — statt — je nachdem 82. 358. 381. 381. 434.
darnach = danach 243. 275. 280.
wornach = wonach 242.
warum = worum (sc. zu tun) 44. 481.
diesemnach = demnach 496 u. a.

in Vergleichung mit welchem — statt — während 311. 371.
anstatt dass = während 347 u. a.
dahingegen dass = während 438. 557.
indessen dass = während 522.

ausserhalb diesem 380. 473.
innerhalb denen 58.
innerhalb die 603
ausser dem Begriff hinausgehen 41.

daher = woher = weshalb 172. 178.
vor uns = für uns.
wo nicht = wenn nicht 298. 329. 466. 615. 618.
wo überall = wenn überall 599.
da = wo 11.
der erste — der andere = der erste — der zweite u. a. S. 39. 323; ebenso:
deren der eine = der andere 408.

2 Negationen statt 1 Negation.

S. 119. 175. 301. 352. u. a.

Eigenheiten in der Satzbildung.[1])

3 von einander abhängige Nebensätze.

3. 4. 5. 7. 7. 8[1]. 8[2]. 8[1]. 8[1]. 8. 9. 10[1]. 10[1]. 11[1]. 12[1]. 12[1]. 12. 14[1]. 15. 16. 16. 18. 18. 19. **20**. **20**. 20. 21. 21. 22. 22. 23. 25. **27**. **27**. 29. 30. 32. 33. 34. 35[1]. **38**. **38**. 38. 39. 41[1]. 41. 42. 42[1]. 44[2]. 44. 45[1]. 47. 49[1]. 50. 50. 57. 62. 68. 69. 72. 73. 74[1]. 74. 75. 77. 79. **80**. **80**. 81. 83[2]. 90. 91. 92. 94[1]. 94[1]. 98[1]. 102. 104. 104[1]. 105. 106. 106[1]. 108[1]. (111.) 112. 113. **113**. **113**. 115. 116. 117. 118. 119. **119**. **119**. 119. 125. 126. 126. 127[1]. 131[1]. 131. 131. 132. 134[1]. 136. 138[2]. 139[2]. 139. 141[1]. 143[2]. 143[2]. 145[2]. 149[2]. 151. **152**. **152**. 155. **158**. **158**. 158. 164[2]. 166. 168. 171. 173. 175. 177. 177. 179. 183. 183. 184[1]. 184. 185. 186[1]. 187. 187. 187[1]. 188. 188. 190. 192. 204. 205. 206[1]. 207[1]. 211. 212[1]. 213. 215. 218. 220. 222[1]. 222[1]. 222. 223. 223[1]. **225**. **225**[1]. 226. 227. 227[1]. 228[1]. 229[1]. 229. 231. 232. **233**. **233**. 237. 238. 240[1]. 244. 244[2]. 244[1]. **245**. **245**. 248[1]. 249. 251. 251[1]. **252**. **252**. **255**. **255**. 255[1]. **258**. **258**. **260**. **260**. **261**. **261**. 263. **263**. **263**. 265. 269. **273**. **274**. **274**. 274. 276. 277. 278[1]. 279. **285**. **285**. **285**. **287**. **287**[1]. 291. **296**. **296**. 296. 296. 297. 298. 302. 304. 306. 306. 307[1]. 309. 309. 310. 313. 316. 316. *318*. 320. 322[1]. 326[1]. *327*[1]. **329**. **329**. 337. 339. 340. 340[2]. 342[1]. 345[1]. 347[1]. 347. **350**. **350**. **350**. 350. 351[1]. 352[1]. 355. 355. 356[2]. 358[1]. 363. **365**. **365**. 365. 367. 369. **371**. **371**. 372. 375[1]. 377. 382. 382. 382. 383[1]. 383[2]. 385[1]. 386[1]. 386. **388**. **388**. 390[1]. *391*. **392**. **392**. *392*. 392. 393. **398**. **398**. **398**. 401. 401. 403. 403[1]. 404. 407. 408. 408[1]. 408. 410. *411*. 413. 413[1]. 417. 420. 423. **424**. **424**. **426**. **427**. 428. 430. *430*. **432**. **432**. 433. 434. 435[1]. 437. 445. 446. 447. 448[1]. 468. ***469***. ***469***. ***469***. 472. ***475***. ***475***. 477. 477. 478. 481. 484. 486. **486**. **486**. 491. **493**. **494**. 495. 500. **501**. **502**. 509[1]. 510. 512. 512[1]. *515*. **516**. **516**.—**516**. **516**. 518[1]. 519. 519[1]. 519. 521[1]. 522. 523. 523. 527. 532. 533. 534. 534. 535. 540. 542[1]. 543. 543. **544**. **544**[1]. **544**[1]. ***545***. ***545***. 546[1]. 555[1]. 556. **557**[1]. **557**[1]. 557. 559. 563. 563. 563. 565. 566. 567[1]. **569**. **569**. 570. 570. 570[1]. 571. **574**. **574**. 574[1]. 575. 576[1]. 577[1]. 580. **585**. **585**. **585**. **585**. 591.

---

1) Die fettgedruckten Zahlen deuten auf gleiche Konstruktionen in einer Periode.

591. 593. 594. ***596***. ***596***. **597**. **597**. 598[1]. 598[1]. 601[1]. **601**. **601**. 603. 603[1]. 606. 606[1]. 607[1]. 610. 613[1]. 613. **615**. **615**. 618. 620[1]. 623. 624. **626**. **626**. 628. 632. 634[1]. 634[1]. 635[1]. 636. 639[1]. 640. 640. 640. 642[1]. 643[1].

4 von einander abhängige Nebensätze.

10[2]. 13[1]. 16. 18. 18. 22. 22. 22. 23. 24. 26. 28. 28. 32. 35. 40[1]. 44[1]. 44[1]. 45. 57. 62. **64**. **64**. **68**. **68**. **68**. 74. 74. 74[1]. **75**. **75**. 84. 103. 111. 117. 164[1]. 168[2]. 168. 175. 186[1]. 188. 189. 189. **193**. **193**. **193**. 200. 204. **206**. **206**. 208. 223. **251**. **251**. 257. 259. 272. 274. 274. **291**. **291**. **293**. **293**. 307[2]. 309[1]. 313. *315*. 318. 322[1]. 325. *326*. *327*[1]. 328[1]. 329. *331*. 336[1]. 341. 341[1]. 351[1]. 378. 380. 380. **383**[1]. **383**[1]. 385. 387. ***387***[1]. ***387***[1]. 389. 389[1]. *391*. 392. 404. 406[1]. *411*. **413**. **413**. **415**. **415**. 425. 427. *429*. ***431***. ***431***. 435. 447[1]. 460. 462[2]. 464. ***469***. ***469***. (4 dass Sätze) *475*. 476. 478. 488. ***491***[1]. ***491***. 501[1]. 508. 511. **515**. **515**. **515**. 522. 524. 525. 526[1]. 530. 542. *545*. *556*. 557. 568. 591. ***596***. 597[2]. *613*. 616. **627**. **627**. 636.

5 von einander abhängige Nebensätze.

3. 7. 25. 75. 97[1]. **119**. **119**. 186[2]. **188**. **188**. **225**. **225**[1]. **299**. **299**. 315. *331*. 388[1]. 412. 439. 456. 487. 489. 503. (3 Relative) 351. 601.

6 von einander abhängige Nebensätze.

17. **125**. (3 Relative) 186[2]. 188. *324*. *326*. *429*. 436[1].

7 von einander abhängige Nebensätze.

178. 389[2]. 533[1].

---

2 von einander abhängige Relativsätze.

5 (3 N.) 7. 7. 8. 8. 9. 11. 14. **16**. **16**. 16. 17. 19. 22. 28. 31. **34**. **34**. 36. 40. 41. *45*. 51. **67**. **67**. 68. 70. *73*. 75. 79. 87. 94. 98. 100. **101**. **101**. 101. **102**. **102**[1]. 102. 105. 105. **106**. **106**. 107. 108. 109. 113. 113. 116. 116. 117. 118. 119. 121. 121. 122. 124. 125. 126. **128**. **128**. 135. 141. **142**. **142**. 145. 148. 152. 154. 156. 160. 160. 161. 162. 164. 170. 171. 174. 175. 179. 181. 182. 185. 187[1]. 194. 197. 201. 206. 208. 210. 211. 212. 212. 212. **213**. **213**. 213. 213. 214. 214. 215. 215. 215. 216. 225. 228. 232. 233. 234[1]. 234. 238. 242. 248. 250. 254. **255**. **255**. 260. **262**. **262**.

262. 262. 264. 264. 269. 271. **274**. 276. 279. **280**. **280**. 281. 281. 281. 283. 286. 286. **287**. **287**. 288. 291. 295. 296. 296. 307. 319. 320. 320. 324. 328. 335. 336. 337. 339. 340. 340. 340. 345. 378. 378. 386. 392. 395. 405. **413**. **413**. 426. 426. 428. 438. 439. 443. 453. 457. 459. 460. 460. **461**. **461**. 461. 480. 480. 481. **492**. **492**. 495. 513. 514. 520. 524. 524. 527. 539. 539. 541. 545. 547. 548. 550. 551. 551. 552. 552. 553. 553. 555. 559. 565. 565. 566. 566. 567. 572. 574. 576. 578. 579. 580. 581. 587. 592. 608. 616. 622. 624. 629. 630. 632. 633. 640.

3 von einander abhängige Relativsätze.

14. 30. 71. **71**. **71**. 75. 94. 96. 101. 104. 124. 125 (6 Nebensätze). 145. 154. 166. 194. 247. 262. 271. 275. 281. (4 Nebensätze) 302. 319. 322. (4 Nebensätze). 344. 345. 359. 367. 376. 397. 439. 442. 449. 450. 456. 457. 458. 462. 523. 524. 551. 574. 590. 609. 639.

4 von einander abhängige Relativsätze.

18. 65. *319*. (6 Nebensätze) 332.

2 Relativsätze über Kreuz.

441. 492.

2 Dasssätze subordiniert.

80. 108. 108. 121. 125. 131. 187. 212. 218. 231. 296. 323. 342. **351**. **351**. 404. 412. 426. 434. 448. 464. 468. 484. 488. 489. 484. 534. 562. 613. 626.

3 Dasssätze, einander subordiniert.

107/8. 400. **469**. **469**.

2 Kausalnebensätze von einander abhängig.

106. 119. 172. 309. 354. 496 510. 589. 622. 632.

Zweideutige Stellung.

3. 14. 15. 21. 25. 32. 35. 39. 40. 50. 53. 62. 75. 78. 83. 119. 126. 132 156. 175[2]. 185. 185. 186. 187. 192. 216. 220. 222. 228. 229. 231. 233. 236. 239. 251. 255. 257. 286. 291. 309. 317. 324. 335. 371. 385. 407. 409. 420. 426. 427. 454. 465. 468. 469. 492. 512. 542. 561. 581. 583. 584. 603. 611. 642.

Pleonasmen.

38. 38. 41. 49. 55. 57. 60. 76. 77. 78. 83. 85. 94. 95. 95. 118. 118. 118. 120. 121. 129. 132. 133. 135. 142. 145. 151. 151. 160. 170. 175. 175. 178. 178. 183. 183. 185. 188. 190. 190. 203. 205. 206. 206. 207. 211. 243. 250. 273. 278. 285. 292. 293. 296. 301. 302. 303. 313. 327. 327. 329. 337. 352. 354. 357. 359. 359. 362. 363. 367. 373. 377. 378. 383. 388. 393. 394. 395. 398. 407. 407. 410. 414. 418. 418. 419. 419. 429. 434. 434. 434. 435. 435. 436. 439. 442. 443. 443. 446. 448. 449. 450. 450. 455. 460. 464. 464. 467. 469. 469. 472. 476. 477. 477. 478. 484. 484. 486. 491. 492. 493. 493. 496. 497. 497. 499. 499. 500. 503. 504. 505. 505. 515. 517. 517. 519. 520. 521. 530. 533. 535. 536. 536. 545. 552. 552. 552. 553. 554. 555. 559. 571. 573. 576. 576. 578. 580. 583. 586. 586. 591. 592. 592. 592. 597. 602. 603. 612. 613. 615. 617. 625. 628. 635. 640.

Periphrasen.

c'est-que-Periphrase.

36. 41. 41. 43. 44. 49. 49. 67. 67. 70. 81. 92. 118. 121. 124. 133. 140. 149. 152. 159. 162. 163. 174. 186. 187. 200. 206. 211. 212. 212. 213. 222. 239. 255. 269, 277. 278. 280. 299. 308. 313. 316. 316. 319. 326. 341. 346. 367. 371. 384. 387. 390. 392. 396. 400. 402. 418. 431. 435. 436. 438. 441. 445. 446. 449. 458. 462. 463. 467. 468. 477. 485. 495. 496. 504. 510. 516. 519. 521. 523. 523. 532. 534. 540. 574. 580. 600. 611. 611. 628. 633. 639.

Verbalperiphrasen.

7. 9. 71. 119. 131. 131. 153. 154. 171. 173. 178. 183. 193. 198. 202. 211. 213. 283. 290. 302. 308. 323. 327. 333. 351. 387. 399. 399. 427. 436. 462. 471. 481. 518. 524. 524. 525. 528. 533. 540.

Sonstige Periphrasen.

304. 326. 409. 436. 487. 491. 558. 567. 575. 578. 589. 603. 611. 626.

Einförmigkeit im Ausdruck.

8. 47. 60. 119. 138. 144. 173. 175. 184. 203. 207. 212. 212. 264. 276. 277. 329. 340. 367. 386. 386. 387. 399. 403. 404. 405. 411. 412. 418. 421. 434. 457. 480. 505. 532. 545. 614.

Anakoluthe u. a.

13. 20. 22. 24. 29. 36. 39. 50. 60. 65. 131. 169. 171. 196. 253. 272. 324. 324. 327. 347. 439. 445. 446. 451. 463. 478. 520. 553. 555. 556. 572. 582. 613. 634. 639.

---

2. Kapitel.
Interpretation der Wortbildungseigenheiten.

I. Philologisch-historische Interpretation.

Der Sprachforscher beschäftigt sich mit dem Durchschnitt dessen, was gesprochen und geschrieben wird, er fragt, wie sich diese Durchschnittssprache entwickelt hat, und in welche Gruppen und Schichten sie zerfällt; die einzelnen Sprachdenkmäler dienen ihm dazu, ihm die Belege für diese Durchschnittssprache zu geben. Umgekehrt ist für uns das einzelne Sprachdenkmal Gegenstand der Untersuchung, und die Durchschnittssprache bildet für uns den Hintergrund, von dem wir die individuellen Spracheigentümlichkeiten des einzelnen Schriftstellers abheben. Mit diesen Worten, mit denen Elster[1]) der litteraturwissenschaftlichen Analyse des Sprachstils die Grenzen zieht, glauben wir am besten und kürzesten das Ziel unserer historisch-philologischen Interpretation des Kantischen Stils zu bezeichnen.

Die Wortbildungen Kants nun, die wir in der vorstehenden Übersicht als Eigenheiten aufgeführt haben, haben wir als solche zunächst gemessen an der heute üblichen Ausdrucksweise. Doch was vor hundert Jahren Eigenheit war, könnte heute möglicherweise allgemeines Sprachgut geworden sein und als Abweichung kaum mehr empfunden und bemerkt werden, und was damals allgemein üblich war, kann heute ausser Übung gekommen und aus dem allgemeinen Gebrauch ausgeschieden sein. Wollen wir ermitteln, ob und inwieweit wir wirklich Eigenheiten Kants vor uns haben, so müssen wir seine Ausdrucksweise mit der Sprache seiner Zeitgenossen oder wenigstens der ihm zeitlich näher stehenden Schriftsteller vergleichen. Dabei werden wir, um das Hauptergebnis gleich vorweg zu nehmen, finden, dass Kant sich sprach-

1) E. Elster: Prinzipien der Litteraturwissenschaft. 1897. S. 416.



bildnerisch weder nach der guten noch nach der schlechten Seite hervorgetan, dass er sich ohne erhebliche Abweichungen der Ausdrucksweise seiner Zeit bedient hat.

Wir wollen das für die allgemeinsprachlichen Bildungen an der Hand der obigen Tabelle bei den einzelnen Gruppen durch Stichproben ersichtlich zu machen suchen, und werden dann in einem zweiten Abschnitt auf die Terminologie Kants eingehen.

Allgemeinsprachliches.

Unter „Vokalismus" verzeichnet Elster[1]) u. a. die Unentschiedenheit, die z. T. noch heute da herrscht, wo es sich um die Setzung oder Weglassung des gleichen Vokales in zwei aufeinanderfolgenden Silben handelt. Namentlich erwähnt er die Fälle, in denen 2 Silben mit unbetonten e aufeinanderfolgen, und von diesen wieder vor allem die Kombinationen e | r | e z. B. die Besseren und e | l | e. Noch heute herrscht da ziemliche Willkür, ob man beide e setzen, ob man das erste, oder ob man das zweite weglassen will. Für Kant nun ist charakteristisch, dass er immer beide e setzt, auch in Fällen, wo wir es heute nicht tun dürfen, und keine Wahl mehr haben, wie in den Infinitiven: erleichteren, näheren. Ebenso gern setzt er es beidemal in Präsensformen: erhellet, vorstellete. Aber er hat nicht nur die Kombinationen e | r | e und e | l | e, sondern noch mehrere andere wie in: ausgeübet, befreiet, reineste.

Auch beim Gebrauch der Konsonanten, dem „Konsonantismus", um uns wieder des Elsterschen Ausdrucks zu bedienen, findet sich ein ähnliches Schwanken, namentlich in Betreff der Anwendung des r im Auslaut einsilbiger Wörter, zumal wenn diese in Zusammensetzungen eingehen,[2]) z. B. darnach = danach. Wie die Tabelle zeigt, hat auch Kant diese Bildungen; neben darnach steht wornach. Auch Goethe hat die gleiche Form vgl. Zahme Xenien VI:

Ich hielt mich stets von Meistern entfernt,
Nachtreten wäre mir Schmach!
Hab alles von mir selbst gelernt,
Es ist auch darnach!

Ferner gebraucht Kant durchweg fodern statt fordern, Foderung statt Forderung, eine Abweichung vom heutigen Gebrauch, die

[1]) Elster: Prinzipien der Litteraturwissenschaft. S. 432.
[2]) Elster: Prinzipien der Litteraturwissenschaft. S. 438.



ebenfalls hierher gehört, die vom 16. bis zum 19. Jahrhundert allgemein verbreitet war und noch von Gottsched in seiner „Sprachkunst“ (S. 315) für allein richtig erklärt worden ist.

Verbalbildungen.

Bleiben wir zunächst bei den Verbalbildungen, so zeigt Kant unverkennbar eine Vorliebe für die Vorsilbe ge in den Participien Perfekti, wo wir heute andere Vorsilben teils be, teils er gebrauchen, z. B. gehoben für behoben, gewiesen für bewiesen, gedichtet für erdichtet, u. a. Es ist das aber keine Privatneigung von ihm, denn wir finden ähnliche und gleiche Formen auch bei seinen Zeitgenossen, bei den Klassikern. Um nur ein Beispiel anzuführen, so treffen wir gewältigen = bewältigen in Goethes Briefwechsel mit Zelter (herausgegeben von Geiger, Bd. I. S. 559. S. 576), gemühet = bemüht (ebenda S. 563).

Gehen wir weiter. Die in der Tabelle notierten Verbalwendungen: erklären durch und: sich denken durch, für die wir heute sagen: erklären als, bezüglich: sich denken unter, sind nicht Kantischen Ursprungs. Sie sind in sämtlichen deutschen Schriften Christian v. Wolffs die allein gebräuchlichen.

Wir kommen zu der Wendung: daher kommen, weil = daher kommen, dass, die uns in der psychologischen Interpretation noch in anderem Zusammenhang beschäftigen wird. Hier bemerken wir nur, dass H. Paul die gleiche Wendung bei Wieland und Goethe hervorhebt. (H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte. 3. Aufl. 1898. S. 151.) Genau das gleiche gilt von dadurch wenn = dadurch dass.

Konjunktionen etc.

Damit kommen wir aus dem Gebiet der Verbalbildungen in das der Konjunktionen, Präpositionen etc., wo Kant, wie sich zeigen wird, wiederum auf dem Boden seiner Zeit steht. Wir erwähnten schon die Verbreitung der Bildungen wie darnach = danach. Desgleichen ist auch der Gebrauch des Demonstrativpronomens in zusammengesetzten konjunktionalen Ausdrücken, in denen wir heute den einfachen Artikel setzen, nicht speziell Kantisch. So finden wir diesemnach = demnach, vor Kant bei Wolff und nach Kant u. a. bei Herling, der uns hier als Mitglied des frankfurtischen Gelehrtenvereins für deutsche Sprache erwähnenswert erscheint. (Vgl. Herling: Grundregeln des deutschen

Stils. 3. Aufl. 1832. S. 85.) Altertümlich wie diese Bildungen und wohl noch verbreiteter wie sie ist die alte längere Form für den Dativ Pluralis des Artikels: denen = den.

„Der andere“ im Sinne von „Der zweite“, eine Luthersche Prägung, ist, wie Elster (Prinzipien der Litteraturwissenschaft, S. 462) berichtet, schon von Gottsched für falsch erklärt worden. Elster notiert „einen Rest dieses Gebrauches“ bei Herder. Ein solcher Rest findet sich, wie unsere Tabelle zeigt, auch bei Kant. Vor allem aber ist der Ausdruck gang und gäbe bei Wolff, bei dem er in allen deutschen Schriften, schon in den Inhaltsverzeichnissen, anzutreffen ist.

In: wo nicht = wenn nicht, wo überall = wenn überall, ist an Stelle der von uns gesetzten ursprünglich temporalen eine ursprünglich lokale Konjunktion in der Bedeutung eines konditionalen Verhältnisses angewandt worden. Eben dies weist Wunderlich („Der deutsche Satzbau“. 1892. S. 247) in seinem Überblick über die Entwicklung der Konjunktionen bei Goethe von 1776 nach.

In dieser ebengenannten Schrift Wunderlichs wird auch die Entwicklung des „denn“ besprochen, das bis ins 18. Jahrhundert in dem ursprünglichen temporalen Sinn = dann verwandt worden ist.[1]) So finden wir es neben überwiegend kausaler Verwendung von Kant gebraucht. Kr. d. r. V. S. 556: „Gangbare und empirisch gebrauchte Regeln, die sie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn statt Axiomen.“ Ähnlich Kr. d. r. V. S. 228, 474 u. a. —

In Kants Benutzung temporaler Konjunktionen sind zum Schluss noch zwei Umstände bemerkenswert. Dem „Während“ werden (stets?) Umschreibungen vorgezogen wie „anstatt dass“, „dahingegen dass“, „indessen dass“ u. a.; und „nachdem“ wird auch in dem Sinne von „je nachdem“ gebraucht.

Substantiva, Adjektiva.

Auf dem Gebiet der Substantiva und Adjektiva tritt uns als auffälligste Erscheinung die grosse Unsicherheit und Schwankung in der Grundunterscheidung der Hauptwörter entgegen, auch das wieder eine Erscheinung, die keineswegs für Kant individuell kennzeichnend ist, die sich vielmehr in der allgemeinen Sprach-

---

[1]) Dann = denn z. B. bei Leibniz: Unvorgreifliche Gedanken betr. die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache. § 109.

entwicklung schon seit althochdeutscher Zeit her geltend macht. (H. Rückert: Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache I. 271. II. 85.; Wundt: Völkerpsychologie I. Die Sprache 2. Bd. S. 23.) Auch Leibniz hat schon in seinen „Unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache" im § 108 darüber gehandelt. Ganze Länder könne man unterscheiden nach der Schreibart der Kanzleien, die nicht einig werden könnten über das Geschlecht der Wörter z. B. des Wortes Urteil. „Die" Urteil habe den Reichs-Hof-Rat und das Reichs-Kammer-Gericht und nicht allein die höchsten Gerichte sondern auch deren grösste Zahl für sich. „Das Urteil aber berufe sich auf den Sprachgebrauch der Analogie, weil „Teil" sächlichen Geschlechtes sei, müsse es auch Urteil sein. — So sehen wir, dass Kant auch mit diesen Schwankungen und Abweichungen vom heutigen Gebrauch keiner Privatneigung gehuldigt hat, und wir brauchen kaum noch darauf hinzuweisen, dass sich z. B. „Die" Hindernis nach Elster (Prinzipien der Litteraturwissenschaft S. 454) bei Klopstock vorfindet.

Zu Reinigkeit = Reinheit, Rohigkeit = Roheit notieren wir die „Rauhigkeit" — aus Goethes „Die Geheimnisse" („Die Rauhigkeit des Alten war verschwunden"); ferner Reinigkeit in Leibnizens „Unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung der deutschen Sprache", § 80; schliesslich noch aus Goethes Faust I. Grethchen: „Ein Reisender ist so gewohnt, aus „Gütigkeit" vorlieb zu nehmen."

Erwähnt sei endlich noch die Form Eräugnisse statt Ereignisse.[1]) Wir erwähnen dazu: Goethe:

Nun wird sich gleich ein Gräulichstes eräugnen
Hartnäckig wird es Welt und Nachwelt läugnen.

(Faust II); ferner aus dem Briefwechsel Goethe-Zelter.[2]) Am Schlusse einer Schilderung, die dem Dichterauge auf der Saal-Zinne in Jena durch die vorübertreibenden Flösse Bauholz und der „hinterdrein dilletantisirenden Scheite Brennholz" ausgelöst wird, heisst es dort: „Du siehst, dass ich nicht nötig habe, mich mit den Tagesblättern abzugeben, da die vollkommensten Symbole vor meinen eigenen Augen sich eräugnen."

Am Schlusse dieses Abschnittes verweisen wir im übrigen auf die germanistischen Arbeiten von Dr. E. Frey in der Kant-

---

[1]) Tr. Logik. I. Abt. 2. Bd. 2 Hyd. 3. Absch. 2. bei Kehrbach S. 188 aber verbessert. Auch Frey macht auf die Form aufmerksam. Kant-Ausgabe der Berl. Akademie IV. S.

[2]) Goethe-Zelter: Briefwechsel herausgegeben von L. Geiger Bd. I S. 582.



Ausgabe der Berl. Akademie. (Anmerkungen über die Interpunktion, Orthographie, Sprache der Kantischen Schriften.) Sie berühren sich mit der unsrigen nur in dem eben abgeschlossenen Abschnitt und sind auch hier unter einem anderen Gesichtspunkt angestellt. Während wir durch kurze Stichproben aus anderen Schriftstellern zu zeigen suchen, inwieweit Kants Abweichungen vom heutigen Sprachgebrauch nicht für ihn speziell charakteristisch sind, untersucht Frey diese Eigenheiten auf ihre Übereinstimmung oder Abweichung mit der kantischen Sprache der 90er Jahre, die er als Norm und Einheitsmass seiner Bearbeitung zu Grunde legt.

Terminologisches. Einfluss Wolffs.

Ist, wie wir bisher sahen, in allgemeinsprachlicher Hinsicht Kants Ausdrucksweise von der seiner Zeit nicht wesentlich oder eigentlich gar nicht unterschieden, so ist auch in der Kantischen Terminologie der Einfluss der geschichtlichen Umgebung unverkennbar. Christian von Wolff, der auf diesem Gebiete mit glücklichstem Erfolge nicht nur selbst tätig gewesen ist, sondern auch mehrere seiner Schüler zur Nacheiferung angeregt hat,[1]) hat, sei es nun direkt, sei es indirekt, etwa durch Baumgarten, auf Kants Terminologie nachhaltig eingewirkt, so zwar, dass von einer schöpferischen Tätigkeit Kants auch hier kaum eine Rede sein kann. Andererseits ist die Vermittlerrolle Kants nicht zu unterschätzen. Er hat nicht alle Termini Wolffs übernommen, er hat manchen, die er übernommen hat, unter dem Einfluss seiner philosophischen Entdeckungen eine andere Bedeutung gegeben. Diesen interessanten Bedeutungswandel der philosopischen Terminologie von Wolff zu Kant wird uns als auffälligsten Zug die nachfolgende Übersicht zu erkennen geben, die wir mit den lateinischen Termini beginnen lassen.

Subreption. In der lateinischen Ausgabe seiner Logik[2]) definiert Wolff unseren Terminus wie folgt. Die irrtümliche Behauptung, etwas erfahren zu haben, was wir nie erfahren können, wie etwa die Wirkung der Seele auf den Körper, heisse ich Subreption. In etwas anderem Sinne gebraucht Baumgarten das Wort.

---

[1]) Vgl. Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie. S. 182. Dort besonders angeführt: Brucker; ferner Baumeister: philosophia definitiva. 1735.

[2]) Wolff: Philosophia rationalis sive logica. Part. II. Sect. II. Kap. II. § 668.

Si alius generis perceptio per vitium subreptionis pro sensatione habita heisst es in Baumgartens: Metaphysica, § 545 ähnlich § 546, 547, 737. Diese Bedeutung scheint Kant[1]) vorgeschwebt zu haben, als er in den Paralogismen der r. V. „den transscendentalen Dualism", der die äusseren Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjekte zählt, sondern sie ausser uns als Objekte versetzt, die Subreption nannte, die die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper bildet. Am Schluss des ebengenannten Abschnittes benutzt Kant das Wort, um damit den Grundfehler aller Paralogismen d. r. V. zu kennzeichnen, der darin bestehe, das, was von dem Subjekte in einem jeden Urteil gilt, von dem Subjekte gelten zu lassen, das jedes Urteil fällt. Man könnte diesen Grundfehler die Subreption des hypostasierten Bewusstseins nennen. — Notiert sei ferner u. a. Kr. d. r. V. Elementarlehre II. T. II. Abt. II. B. II. Hptst. 8. Abschn.

Axiom und Postulat.[2])

Wolffs Festsetzungen über diese beiden Termini finden sich in dem 3. Kapitel („Von den Sätzen") seiner deutschen Logik,[3]) und im Kapitel „De divisione propositionum in Mathesi usitata" in der Philosophia rationalis,[4]) in den beiden Ausgaben im wesentlichen übereinstimmend. Alle Sätze sind nach Wolff entweder aus der Erfahrung gewonnen oder aus Erklärungen, d. i. Definitionen, hergeleitet. Diese letzteren sind nicht weiter beweisbar, indemonstrabiles, wie Wolff in der lateinischen Ausgabe sagt, unmittelbar gewiss, wie Kant das Wort in der Kr. d. r. V. übersetzt hat. Alle Sätze aber, sowohl die aus der Erfahrung, wie die aus den Erklärungen abgeleiteten, sagen entweder aus, dass einem Dinge dies oder jenes zukomme, bez. nicht zukomme, oder sie zeigen, dass und wie etwas könne gemacht oder getan werden; die erste Art kann als Erwägungssätze, die zweite als Ausübungssätze be-

---

[1]) Kr. d. r. V. Elementarlehre II. T. II. Abt. II. Buch. I. Hptst. „Über die Summe der reinen Seelenlehre".

[2]) Der Terminus ist in Euckens Geschichte nicht erwähnt.

[3]) Wolff: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes. 3. Kap. § 11—13.

[4]) Philosophia rationalis sive logica. N. 268—269. Part. I. Sectio III. Kap. II. Wolff wendet sich dabei gegen Tschirnhausen, der in seiner „medicina mentis" (S. 117|118) alle unmittelbar gewissen Sätze unterschiedlos für eine zusammengehörige Klasse erklärte und mit einem Namen Axiome belegte.

zeichnet werden. Die von selbst gewissen, d. h. aus Definitionen sich ergebenden Erwägungssätze werden Grundsätze, die von selbst gewissen, d. h. aus Definitionen sich ergebenden Ausübungssätze werden Heischesätze genannt. Grundsätze sind, wie u. a. die Tafel der Kunstausdrücke zur deutschen Logik lehrt, gleichbedeutend mit Axiomen, Heischesätze gleichbedeutend mit Postulaten.

Die Bedeutung beider Termini hat nun durch Kant Veränderungen erfahren und dabei den im allgemeinen heute üblichen Sinn angenommen. In der Philosophie kann nach Kant von Axiomen keine Rede sein. Zwar führt er selbst in der Tafel der Grundsätze „Axiome der Anschauung“[1]) an, aber, sagt er,[2]) dieser Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Prinzip der Möglichkeit von Axiomen anzuzeigen und war selbst nur ein Grundsatz nach Begriffen. Verstehe man unter Axiomen synthetische Grundsätze apriori, die unmittelbar gewiss sind, so kann es in der Philosophie, der Vernunfterkenntnis nach Begriffen, keine Axiome geben, wohl aber in der Mathematik, die in der Konstruktion der Begriffe in der Anschauung ein Mittel habe, Prädikate eines Gegenstandes unmittelbar apriori synthetisch zu verknüpfen. Diese Möglichkeit der Axiome in der Mathematik, in der der Ausdruck ja auch heute seine Hauptverwendung hat, ist zuletzt gewährleistet durch das Prinzip, das die Axiome der Anschauung aussprechen.

In ähnlicher Weise bekämpft Kant die Bedeutung, die „einige neuere philosophische Verfasser“ dem Ausdruck Postulat gegeben hatten, indem sie ihn unvorsichtiger Weise aus der Mathematik in die Philosophie übernahmen. In der Mathematik heisse mit Recht ein Postulat der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben; ein solcher Satz könne darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, das er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. — Es ist nun, meint Kant, ganz ungerechtfertigt und unhaltbar, diese Bezeichnung (Postulat) für subjektiv-synthetische mathematische Sätze auf objektiv-synthetische philosophische Sätze anzuwenden, wie das „einige Neuere“ getan

1) Kr. d. r. V. S. 158 ff.

2) Kr. d. r. V. S. 561. Methodenlehre I. Hpst. II. Absch. 2.

hätten, wie das z. B. Wolff getan hat, als er als Muster eines Postulates oder Heische-Satzes den folgenden anführte:[1] „Wenn man einen, der von dem gegenwärtigen Guten nicht wirklich überführt ist, zweifelhaft macht, so kann man seine Freude unterbrechen.“ Unter Ablehnung dieses Missbrauches macht nun Kant in der Kr. d. r. V. einen subjektiv-synthetischen Gebrauch des Ausdrucks Postulat zur Bezeichnung der „Postulate des empirischen Denkens“ überhaupt.[2])

Auch in dem „Postulaten der praktischen Vernunft“ ist der subjektiv-synthetische Sinn gewahrt.

In der letztgenannten Verbindung hat, wie wir hier gleich anschliessend bemerken, mit dem Ausdruck Postulat auch das Wort „praktisch“ einen Bedeutungswandel von Wolff zu Kant durchgemacht. Wolff definiert: Propositio practica indemonstrabilis vocatur Postulatum. Mit dem Wortlaut könnte Kant einverstanden sein, aber der Sinn des Wortes praktisch ist für Kant ein anderer als für Wolff, so sehr ein anderer, als das Wahrhaft-Praktische, das Moralisch-Praktische von dem Technisch-Praktischen unterschieden werden muss. Das „Was oder Wie können wir etwas tun“, das in den Postulaten, den unbeweisbaren praktischen Sätzen Wolffs zum Ausdruck kam (man vergleiche das oben angeführte Beispiel), darf nach Kant nicht mit dem „Was sollen wir tun“ verwechselt oder vermengt werden. Wahrhaft praktisch ist allein, was durch Freiheit möglich ist. (Kr. d. r. V. Methodenlehre II. Hpst. I. Absch. Vom letzten Zwecke d. r. V. S. 607; vgl. ferner Kr. d. U. Einleitung S. 8). So spiegelt sich in dem Bedeutungswandel dieser Ausdrücke der ganze Gegensatz des dogmatischen Rationalismus und des Kritizismus.

Definition-Erklärung. All unser Wissen stammt nach Wolff entweder aus der Erfahrung oder aus Definitionen, aus Erklärungen, wenn wir den Ausdruck benutzen, den er im Deutschen dafür einführen wollte. So stehen die Definitionen-Erklärungen an der Spitze seines Systems der unbeweisbaren Sätze und damit zugleich an der Spitze seines ganzen philosophischen Lehrgebäudes. Kant nun wendet sich sowohl gegen die übertriebene Schätzung und Verwendung der Definitionen als auch gegen die Gleichsetzung

---

[1]) Wolff: Vernünftige Gedanken über die Kräfte des menschlichen Verstandes. Kap. 6. § 11.

[2]) Kr. d. r. V. S. 202 ff.

des Terminus Definition mit dem deutschen „Erklärung“.[1]) Da weder empirisch, noch apriori gegebene Begriffe definiert werden können, so bleiben keine anderen als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kann. Aus dieser Erwägung ergiebt sich für Kant, dass der Definition in der Philosophie nur eine geringe Wichtigkeit zukomme. In der Mathematik gehören die Definitionen ad esse, in der Philosophie ad melius esse.[2]) In der Philosophie dürfen Definitionen nicht den Anfang bilden — wie es bei Wolff der Fall war —, sie können eher als abgemessene Deutlichkeit das Werk schliessen.[3])

Da nun die philosophische Erklärung nur zum geringsten Teil auf Definitionen sich stützen kann, und da für alle andern erforderlichen Erklärungsarten, die Exposition, Explikation, Deklaration, Definition, Deduktion etc. die deutsche Sprache nur dies eine Wort: Erklärung hat, so ergiebt sich, dass wir dieses Wort nicht als Ersatz für Definition verwenden können. In der Tat ist denn auch der allgemeine Sprachgebrauch in Übereinstimmung mit Kants Hinweis nicht dem Wolffischen Verdeutschungsvorschlag gefolgt.

Transscendental. Eucken hebt in seiner Geschichte der philos. Terminologie (S. 144, 204, 205) hervor, dass der Terminus transscendental, dem Kant eine so typische, erkenntnistheoretische Bedeutung gegeben hat, sich bei Thomas von Aquino und in der nachthomasischen Philosophie nachweisen lasse in den Ausdrücken veritas, bonitas, unitas transscendentalis. Er schreibt dazu: Gegen den Begriff und Inhalt dieser Termini musste die Neuzeit den schärfsten Angriff richten; sobald aber die Begriffe erschüttert waren, gerieten auch die Termini in arges Wanken. Wo sie nicht ganz verschwanden, wurden sie äusserst willkürlich bestimmt. So war für die Kantische Feststellung freier Raum. — Dazu möchten wir auf das Vorkommen der Ausdrücke bei Wolff und Baumgarten hinweisen. Die alten scholastischen Wendungen, unitas, bonitas veritas transscendentalis kehren auch bei Wolff wieder. Im Grunde behalten sie, wie er selbst sagt, ihre alte Bedeutung (vgl. Philosophia prima Pars I § 502),[4]) nur wirft er den Definitionen des Franziskus Suarez und Goklen Verworrenheit vor. Seine „ge-

[1]) Kr. d. r. V. S. 558 ff. Methodenlehre I. Hpst. I. Absch. 1.

[2]) Ebenda S. 560. Anmerkung.

[3]) Ebenda S. 560.

[4]) Ferner Philosophia prima § 527.

naueren und deutlichen" Erklärungen sind die folgenden. Die veritas transscendentalis ist die Ordnung der Eigenschaften, die einem Wesen zukommen (Philosophia prima sive Ontologia Pars I § 495 ff.; Cosmologia generalis Sectio I. Kap. II. § 76). Da diese Ordnung bestimmt wird durch den Satz des Widerspruches und den Satz vom zureichenden Grunde, so hat alle „Wahrheit in den Dingen" zuletzt ihre Quelle in diesen beiden Grundsätzen. Die bonitas transscendentalis ist die Vollkommenheit, d. i. die Übereinstimmung im Mannigfaltigen, die Einheit in der Mehrheit des Unterschiedenen. (Philos. prima s. Ontologia Pars I. § 503.) — Die Einheit endlich ist transscendentale Einheit, insofern sie die Untrennbarkeit der Eigenschaften ist, durch die ein Wesen bestimmt ist. (Ontologia Pars I. § 328, 329.) Übereinstimmend sind die Festsetzungen bei Baumgarten in dessen von Kant viel benutzten Kompendium der Metaphysik. Omne ens est unum transscendentale (Metaphysica § 73); veritas metaphysica est ordo plurium in uno, veritas in essentialibus et attributis entis, transscendentalis (§ 89). Consensus essentialium est perfectio essentialis seu transscendentalis (§ 98).

Wolff führt so die unitas, bonitas, veritas transscendentalis zurück auf die jeder Wesenheit eigentümliche innere Ordnung und findet diese letzthin bestimmt durch den Satz des Widerspruches und den Satz vom zureichenden Grunde.

Kant erklärt in den Prolegomenen (Teil I § 13) rückblickend auf den Gebrauch in der Kr. d. r. V. „Das Wort transscendental bedeutet bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur auf die Erkenntnisvermögen."

Aesthetik. Während bei den bisher angeführten Termini Kant nie seine Quellen, von wo er ausging und abwich, näher bezeichnet hat, hat er in Betreff des Ausdrucks Ästhetik selbst direkt auf seine Abweichung von Baumgarten hingewiesen,[1]) leider in ungenauer Weise, die uns Vaihinger noch etwas zu übertreiben scheint, wenn er schreibt:[2]) Kant habe den Ausdruck Ästhetik in einem ganz andern Sinn als seine Zeitgenossen verwendet. Muss doch Vaihinger selber zugeben, dass Baumgarten darunter allerdings auch die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis verstanden

[1]) Kr. d. r. V. Elementarlehre. I. T. § 1.

[2]) Vaihinger: Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. II. Bd. S. 112 und S. 112—120.

habe.[1]) Uns scheint nur stärker betont werden zu müssen, dass diese Bedeutung, die mit der Kantischen nahe zusammentrifft, für Baumgarten der Ausgangspunkt gewesen ist. Dafür verweisen wir auf die folgenden Stellen in Baumgartens „Metaphysica" Psychologia empirica. §§ 533, 544, 570, 592, 604, 607. — § 533 lautet: Scientia sensitiva cognoscendi et proponendi est Aesthetica, logica facultatis cognoscitivae inferioris! Wird hier allgemein die Ästhetik als die Lehre von dem niederen Erkenntnisvermögen definiert, so wird weiter nach den Unterabteilungen dieses Vermögens — als solche werden angeführt: die sinnliche Wahrnehmung, die Phantasie, die Einbildungskraft, die Voraussicht und die Urteilskraft — unterschieden zwischen einer Aesthetica empirica (§ 544), einer Aesthetica Phantasiae (§ 570), einer Aesthetica Mythica (aesthetices pars de fictionibus § 592), einer Aesthetica praevisionis (§ 604), endlich einer Aesthetica critica (§ 607). Die Urteilskraft ist auf die Vollkommenheiten gerichtet; so wird die Aesthetica critica zur Lehre vom Schönen. —

Unberührt von diesen Erörterungen bleibt, dass Kant in der Kr. d. r. V.[2]) das Wort Ästhetik als Bezeichnung der Lehre vom Schönen zurückgewiesen hat; aber mit dem Gebrauch, den er nun von dem Wort machte, und auf den er in der Kr. d. r. V. — nicht mehr in der Kr. d. U. — das Wort eingeschränkt wissen wollte, blieb er der Ausgangsbedeutung bei Baumgarten nahe, gab er dem Terminus nicht einen ganz andern Sinn als seine Zeitgenossen.

Unverändert aufgenommene und überhaupt nicht aufgenommene Termini Wolffs.

Ist bei den bisher angeführten Ausdrücken unter dem Einfluss der kritischen Philosophie die ursprünglich Wolffische Bedeutung mehr oder minder verändert worden, so führen wir zum Schluss noch eine Anzahl an, die Kant unverändert von Wolff übernommen hat. Eucken führt in der Geschichte der philos. Terminologie als von Wolff herrührende Termini an: Monist, Teleologie, genetische Definition, Beweggrund, Bewusstsein, Vor-

---

[1]) Ebenda S. 116.

[2]) Vgl. die oben angeführte Anmerkung. Kr. d. r. V. Elementarlehre. I. T. § 1.

stellung, Verhältnis.[1]) Namentlich die vier letzten sind in der Kr. d. r. V. in unverändertem Sinn weit verbreitet.

Es ist endlich nicht ohne Interesse, um die Vermittlertätigkeit Kants hinsichtlich der Wolff'schen Terminologie voll zu würdigen, darauf hinzuweisen, dass neben den in verändertem Sinn benutzten und den zuletzt genannten unverändert aufgenommenen Wolff'schen Termini es auch solche giebt, die Kant überhaupt nicht übernommen hat. Das Schicksal eines solchen Ausdrucks verdient um so mehr Interesse, als er sich nicht nur in der Kantischen Ausdrucksweise, sondern auch allgemein nicht hat durchsetzen können. Es ist das der Ausdruck „Sinnesgliedmassen", den Wolff an die Stelle des alten und noch heute üblichen „Organ" setzen wollte.[2])

II. Psychologische Interpretation.

Reiner Wandel in der Wortgestalt.

Nachdem uns die philologische Interpretation der Wortbildungseigenheiten gezeigt hat, inwieweit die Abweichungen der Kantischen Schreibart vom heutigen Sprachgebrauch hinsichtlich Wortgestalt und Bedeutung für Kant, inwieweit sie nur für seine Zeit charakteristisch sind, sehen wir uns nun vor die Aufgabe gestellt, diesen Tatbestand nach seinen Ursachen und den in ihm waltenden Kräften zu erklären, eine Aufgabe, die ihre Lösung nur von der Völkerpsychologie wird erwarten können, aber auch erwarten kann, da wir hier nur Gelegenheit haben, allgemein schon erörterte und klargelegte völkerpsychologische Bedingungen und Gesetze an konkreten Einzelfällen zu erhärten.

Wenden wir uns bei unserem Material zunächst zu den Fällen, in denen überhaupt kein Bedeutungswandel bemerkbar ist, bei denen wir es nur mit einem Wandel in der Wortgestalt zu

---

[1]) Dieses Wort führte Wolff als Übertragung des lat. proportio ein. Aus den weiteren Schicksalen dieses Terminus möchte ich hier darauf hinweisen, dass man in der Mathematik die beiden Ausdrücke: Verhältnis und Proportio in verschiedenem Sinn neben einander beibehalten hat. Man bezeichnet in der Reihe a : b = c : d die einzelnen Ausdrücke a : b und c : d, als Verhältnisse und den ganzen Ausdruck a : b = c : d als Proportion.

[2]) Vgl. Wolff: Von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt. § 220 f. u. a.



tun haben, so kommen nur einige Eigenheiten auf allgemeinsprachlichem Gebiet in Betracht, und zwar wesentlich zwei Erscheinungen.

In einer ganzen Reihe ihrer allgemeinsprachlichen Abweichungen ist die Kantische Ausdrucksweise gegenüber der heutigen durch eine gewisse Umständlichkeit gekennzeichnet. Wir begegneten ihr in Substantivformen (Reinigkeit, Rohigkeit), in Adjektivformen (relativisch, analogisch), hauptsächlich aber in allen jenen — meist verbalen — schwerfälligen Endungen mit zwei aufeinanderfolgenden unbetonten e-Silben (erleichteren, verringeren, reineste u. a.), wozu dann noch einige ähnliche konsonantische Abweichungen traten (darnach, wornach). Wir sahen auch, dass diesen schon von Elster beschriebenen Bildungen eine allgemeine, nicht auf Kant beschränkte Geltung zukomme. Nur in einem allgemeinen völkerpsychologischen Vorgang kann daher ihre allmähliche völlige Verdrängung und Ersetzung durch die entsprechenden verkürzten Formen verständlich werden, und, irren wir nicht, so ist dieser völkerpsychologische Vorgang seinem Wesen nach bestimmt und charakterisiert durch die zuerst von Wundt beobachtete Tendenz nach Beschleunigung der Rede. Darunter haben wir keinen unklaren Trieb zu verstehen, der weder metaphysisch noch psychologisch verständlich wäre, sondern lediglich ein durch reale, auch sonst wirksame Faktoren der geschichtlichen Entwicklung ausgelöstes völkerpsychologisches Moment.[1]) Ein beschleunigtes Rede-Tempo wird zwei unbetonte Endsilben mit gleichem Vokal notwendig zu einer Silbe zusammenziehen. In der Regel dürfte dabei das zweite e verschwinden. Und ähnliche Abschleifungen werden in den anderen erwähnten Fällen hervorgerufen werden.

Wie alle allgemeinen völkerpsychologischen Vorgänge kann auch dieser nur unbewusst sich durchgesetzt haben, und grundverkehrt wäre es, etwa den Gebrauch der längeren Formen bei Kant auf eine Absicht zurückzuführen. Klipp und klar spricht gegen eine solche Annahme auch der Umstand, dass gerade gewisse Formverkürzungen, die in den allgemeinen Sprachgebrauch nicht übergegangen sind, zweifellos von Kant absichtlich gebildet worden sind, wir meinen die Abkürzungen lateinischer Termini durch Weglassung der Endsilbe = Idealism, Realism u. s. f.

---

[1]) Vgl. auch Barth: Zur Psychologie der gebundenen und der freien Wortstellung. Philos. Studien. 1902. Bd. 19. S. 44.

Die zweite, auf einen Wandel in der Wortgestalt beschränkte Erscheinung hat zum Gegenstand jene Schwankung im Gebrauch der Artikel, in der Kant wieder das Los seiner Zeit teilte, und giebt uns Veranlassung, gestützt auf Wundts Darlegungen,[1]) auf die Bedeutung formaler Associationen hinzuweisen, die neben realen Associationen schon sehr frühe in der Sprachentwicklung wirksam gewesen sind, namentlich auch bei der Ausbreitung der Genusunterscheidungen, indem hier bestimmte Wortformen anderen ihnen in den formbildenden Elementen ähnlichen auch im Artikel sich anglichen. So ist für die Wörter auf nis, Hindernis, Bedürfnis, Ereignis, bei denen Kant noch vielfach zwischen weiblichen und sächlichen Geschlecht schwankt, allmählich das letzere zur Alleinherrschaft gelangt.

Erscheinungen des korrelativen Bedeutungswandels.

Haben wir in den bisherigen Fällen einen selbständigen Wandel der Wortgestalt bei gleichbleibender Bedeutung sich vollziehen sehen, so werden wir weiterhin auf Erscheinungen des selbständigen Bedeutungswandels bei gleichbleibender Wortgestalt einzugehen haben, haben aber vorher diejenigen sprachlichen Vorgänge klarzulegen, bei denen zwischen der Kantischen und unserer Ausdrucksweise zugleich ein Bedeutungswandel und ein Wandel in der Wortgestalt eingetreten ist. Als korrelativen Bedeutungswandel — im Unterschied von dem selbständigen — hat Wundt diese Prozesse bezeichnet und hervorgehoben, dass gerade ihnen gegenüber am längsten die Gesetzmässigkeit der Bedeutungsänderungen unerkannt und unanerkannt geblieben ist, dass man gerade ihnen gegenüber am meisten geglaubt hat, auf den Versuch einer Erklärung verzichten zu müssen und alles dem Walten des Zufalls und unberechenbarer individueller Willkür zugeschrieben hat.[2]) Einen solchen Fall, den man für unerklärbar hielt, bildet die Beschränkung des „denn“ auf ausschliesslich konditionalen und die des „dann“ auf ausschliesslich temporalen Sinn, während bis ins 18. Jahrhundert jede der beiden Formen in jedem Sinn gebraucht wurde, welchen Gebrauch wir noch in der Kr. d. r. V. nachwirken sahen. Die Ursache aber dieses keineswegs unerklärlichen Vorganges, der sich zuerst in der gelehrten Dichtung

---

[1]) Wundt: Völkerpsychologie. I. Die Sprache. 2. Bd. S. 23.

[2]) Ebenda 2. Bd. S. 449, 463.

durchgesetzt zu haben scheint, besteht in der Association des „dann“ mit „damals“, „da“, in deren Gesellschaft dann das „dann“ selbst zur ausschliesslich temporalen Partikel wurde und das „denn“ allein für die konditionale Verwendung übrig liess.

Eine ähnliche Schwankung zweier schon vorhandener Wortformen in ihrer Verwendung in zwei gleichfalls schon vorhandenen Bedeutungen fanden wir bei Kant in einer ganzen deutlich gekennzeichneten Gruppe von Hauptwörtern. Es handelt sich um eine Reihe Wörter auf ung, denen zugleich stammverwandte kürzere Formen gegenüberstehen und denen beiden heute ganz bestimmte und getrennte Geltungsbereiche zugewiesen sind, den ersten eine subjektiv-abstrakte, den zweiten eine objektiv-konkrete Bedeutung, während von Kant auch die entsprechenden Bildungen auf ung objektiv-konkret gebraucht werden. (Betrachtung, Vergleichung, Haltung, Verzeichnung u. a.) Wir sahen, dass dieser Gebrauch noch bei anderen Schriftstellern hie und da wiederkehrt, können wohl auch finden, dass er wenigstens in Bezug auf einige Ausdrücke (z. B. Vergleichung) auch heute noch nicht allgemein erloschen ist, und fragen nun nach den Kräften, die diese allmählich eingetretene Festigung und gleichzeitige Beschränkung der Bedeutungen bewirkt haben. Sollen wir einer gerade auf den korrelativen Bedeutungswandel gern angewandten teleologischen Betrachtungsweise folgend die Festlegung bestimmter Bedeutungen an bestimmte Wortformen als Folge eines Deutlichkeitstriebes und gleichzeitig die Benutzung stammverwandter Wortformen für die verwandten Bedeutungen als Manifestation eines Sparsamkeits- oder eines Bequemlichkeitstriebes ausgeben? Das Verfahren hatte mancherlei für sich: Der Deutlichkeitstrieb bot eine sehr bequeme und der Bequemlichkeitstrieb eine sehr deutliche Erklärung. Jedoch ist die Annahme solcher Triebe, wie Wundt gezeigt hat, zuletzt nichts anderes als eine vulgärpsychologische Übertragung einer subjektiven Reflexion in den objektiven Sprachprozess, und ist um so weniger gerechtfertigt, als sie uns über die immer wechselnden näheren Bedingungen eines einzelnen Vorgangs, eines einzelnen Bedeutungswandels nichts sagt. So werden wir uns auch in dem vorliegenden Falle wieder, um die wahren psychologischen Kräfte kennen zu lernen, nach associativen Prozessen umzusehen haben, und wir glauben die Lösung in dem folgenden in der Hauptsache richtig zu treffen. Es ist ohne weiteres augenfällig, dass unter den Wörtern auf ung eine grosse Zahl Neu-

bildungen sich befindet und dass wohl keines von diesen eine unmittelbar gegenständliche Bedeutung besitzt, und es ist verständlich, dass durch formale Associationen nun auch ältere Wörter auf ung ihre Verwendung in objektiver Bedeutung eingebüsst haben. Der Vorgang hat allgemeineres Interesse, da der Unterschied, der uns hier in den beiden Reihen von Hauptwörtern entgegentritt, sprachlich auch in anderer Beziehung allgemein bedeutsam ist. Als Richtungen des sprachlichen Denkens, sprachliche Unterschiede, die nicht auf die Denkinhalte noch auf deren Verbindungsarten abzielen, die aber eigentümliche Auffassungsweisen bezeichnen, stellt Wundt das subjektiv-zuständliche und das objektiv-gegenständliche Denken einander gegenüber. Das Vorherrschen einer dieser Richtungen ist ein allgemeines Unterscheidungsmerkmal ganzer Sprachen, und das gegenständlich-objektive Denken ist insofern das ursprüngliche, als es in primitiven Sprachen und Sprachstufen vorwaltet.[1]) Im Hinblick auf diese Feststellung sehen wir den Fall unseres Bedeutungswandels mit seiner allmählichen Festlegung einer Wörtergruppe in subjektiv-zuständlichen Sinn in unmittelbarer Verknüpfung mit den allgemeinen Richtungen des sprachlichen Denkens und in Übereinstimmung mit deren gegenseitigen Verhältnis.

Einen weiteren, den vorangegangenen Fällen ähnlichen Bedeutungswandel weist eine Gruppe Participien auf (gewiesen, gehoben, gestritten u. a.), deren Bedeutung — in ihrer Verwendung bei Kant und anderen — heute an gleichstämmige Participien mit anderen Vorsilben (meist be oder er) übergegangen ist. Welches hier die vermutlichen Associationen gewesen sein werden, vermögen wir nicht anzugeben. Vielleicht haben dialektische Besonderheiten der Spaltung den Boden bereitet.

Erscheinungen des selbständigen Bedeutungswandels.

Dem korrelativen Bedeutungswandel, für den wir bisher die einschlägigen Fälle angeführt haben, dem Bedeutungswandel, der mit Änderungen der Wortgestalt verbunden ist, steht der selbständige Bedeutungswandel gegenüber, für den wir ebenfalls einige Beispiele aus der Kr. d. r. V., und zwar aus dem Gebiete der Terminologie, anzuführen haben. Zugleich besteht zwischen diesen beiden Gruppen von Beispielen, soweit sie eben unser

---

[1]) Ebenda Bd. 2. S. 487 ff., 492.



Material uns darbietet, ein weiterer Gegensatz. Jene — die bisher erwähnten — gehören dem regulären Bedeutungswandel (nach der Definition Wundts) an, d. h. sie hatten keinen individuellen Ausgangspunkt, sie setzten sich in der Allgemeinheit vermöge allgemeiner, überall gleicher Associationsmotive durch, und dieser Vorgang vollzog sich darum allmählich; diese aber — die noch zu besprechenden — zeigen singulären Charakter, den Charakter einer willkürlichen Handlung, die nicht allmählich, sondern plötzlich sich vollzieht, und von einem einzelnen, d. h. hier von Kant, ausgeht. Wir haben gesehen, wie Kant, der von Wolff ausgehenden terminologischen Bewegung folgend, eine ganze Reihe technischer Ausdrücke unverändert übernahm, ihnen aber unter dem Einfluss der Transscendentalphilosophie mehr oder minder neue Bedeutungen gab, wir haben seine Beweggründe dazu im einzelnen durch die geschichtliche Betrachtung klarzulegen gesucht und wollen über die völkerpsychologische Durchsetzung dieser Motive nur noch folgendes bemerken. Die Völkerpsychologie unterscheidet drei Arten des singulären Bedeutungswandels: 1. Namengebung nach singulären Associationen. 2. Singuläre Namenübertragung. 3. Sprachliche Metapher. Wir haben es hier nur mit Fällen der beiden ersten Arten zu tun, bei denen die Associationen als assimilative Prozesse vor sich gehen. Nun besteht das Wesen einer Assimilation darin, dass sie nicht Vorstellungsganze sondern Bestandteile derselben in Beziehung und zwar wechselseitige Beziehung setzt. Über die Veranlassungen, die im Einzelfall die Heraushebung eines beliebigen Vorstellungsbestandteiles bestimmen, werden wir immer auf die historische Interpretation angewiesen bleiben, auf die wir deshalb hier kurz verweisen können. Indem nun aber ein solcher singulär vor sich gegangener Bedeutungswandel von der Allgemeinheit entweder aufgenommen oder abgelehnt wird, geraten singuläre und allgemeine Associationsmotive einander unterstützend oder verdrängend zusammen. Solcher Kampf der Associationen giebt uns die Erklärung über den Erfolg oder Nichterfolg der terminologischen Bestrebungen Einzelner, wie überhaupt so hier für Kant. Zwei Beispiele seien angeführt. Den Terminus Ästhetik wollte Kant in einem Sinn verwendet wissen, der der ursprünglichsten Wortbedeutung nahe blieb. Trotzdem ist er in der von Baumgarten eingeführten, von Kant bekämpften Bedeutung als Bezeichnung der Wissenschaft vom Schönen gang und gäbe geworden unter Verdunkelung der ursprünglichen Wortbedeutung.

Dabei hat, wie wir besonders betonten, auch Baumgarten das Wort nicht nur speziell für die Lehre vom Schönen, sondern auch allgemein für die Lehre von der Sinnlichkeit gebraucht. Sollen wir die Erklärung in einem Trieb nach Verengerung der Bedeutungen finden, von dem man in ähnlichen Fällen wohl gesprochen hat? Oder wie erklärt sich diese Verdichtung der Bedeutung auf associativem Wege? — Kant selber hat später, in der Kr. d. U., das Wort in dem erst bekämpften speziellen Sinn gebraucht, aber daraus erklärt sich nicht, dass dem Ausdruck heute die ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen ist. Dagegen müssen wir folgendes beachten. Schon Baumgarten hat den Terminus im speziellen Sinn weit häufiger angewandt als in dem allgemeinen dadurch nämlich, dass er die Wissenschaft vom Schönen als solche geschaffen und in seinem Hauptwerk behandelt hat zur Ausfüllung einer Lücke, die Wolff in seinem System gelassen hatte. Und infolge der häufigeren Beschäftigung mit Problemen der Kunst als mit der ontologischen oder transscendentalen Lehre von der Sinnlichkeit schlechthin, ist unser Terminus weit häufiger mit jenen Begriffen als mit diesen associiert worden, und so hat die durch die häufigere Verwendung begünstigste Association die ursprüngliche Wortbedeutung verdunkelt und zurückgedrängt. Auch dieser Vorgang ist wieder ein Beispiel eines allgemeinen Associationsgesetzes, das eben darauf beruht, dass mit einem Wort die Vorstellungen der geläufigsten Objekte am häufigsten associert werden. Das Wort Gift z. B., dessen ursprüngliche Bedeutung als Gabe noch in der Zusammensetzung Mitgift nachwirkt, hat seinen eigentümlichen Sinn durch die häufige Anwendung auf den Giftschrank der Apotheker erhalten.[1]) Ganz ähnlich ist es dem Ausdruck Ästhetik ergangen. Bei beiden hat eine spezielle Bedeutung den Sieg über die allgemeine und ursprüngliche davongetragen. Dass das nur geschehen konnte vermöge associativer Verdichtung durch häufigere Verwendung zeigt uns das Schicksal des Wortes „praktisch". Der engere Sinn, den Kant mit ihm verband, der des Wahrhaft-Praktischen, des Moralisch-Praktischen hat sich in der Allgemeinheit nicht durchsetzen können. Vielmehr hat sich die allgemeine und ursprüngliche Bedeutung (praktisch als Gegensatz zur Theorie schlechthin) behauptet, die ihm auch die Wolffische

---

[1]) Ebenda S. 570.

Philosophie gelassen hatte, sie hat sich behauptet offenbar, weil jene Kantische Festsetzung für das „praktische" Leben und seine Associationsmotive so wenig Bedeutung hatte und deshalb wenig gebräuchlich blieb. Von einem Trieb nach Verengerung der Bedeutung ist hier, wie der Erfolg zeigt, nicht das geringste zu merken, und umso weniger, da ein deutlicher Wille zur Verengerung unbeachtet blieb.

Noch haben wir eine Eigenheit Kants zu erwähnen, die ebenfalls singulären Ursprung und Charakter zeigt und ebenfalls auf associativer Basis ruht. Als „Kontamination" bezeichnet H. Paul[1]) den Vorgang, dass zwei synonyme oder irgendwie verwandte Ausdrucksformen sich gleichzeitig ins Bewusstsein drängen, so dass keine von beiden rein zur Geltung kommt, sondern eine neue Form entsteht, in der sich Elemente der einen mit Elementen der andern mischen. Als ein Hauptbeispiel führt er verbale Kontaminationen an wie „daher, wenn", die er von Goethe und Wieland notiert. Eben solche Bildung finden wir nun auch bei Kant. Auf Seite 189 wird z. B. von einer möglichen Erfahrung gesprochen, „die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung als . . . Objekt ansehe". Diese Wendung ist zu erklären als Kontamination mit „dadurch, dass".

Werfen wir einen zusammenfassenden Blick zurück, so lässt uns die psychologische Interpretation der Kantischen Wortbildungseigenheiten hie und da einen Einblick tun in die Associationen, die teils sprachlichen Bedingungen seiner Zeit, teils der Tiefe der Individualität entstammend in der schriftstellerischen Produktion Kants wirksam gewesen sind. Wir sahen dabei auch, dass die eigentlich Kantischen Associationen, denen wir namentlich bei den terminologischen Ausdrücken begegneten, in der Associationssphäre der Allgemeinheit oft wenig Anklang fanden. Wenn daher Liebmann[2]) einmal erklärt: Bedeutende Schriftsteller besitzen in hohem Grade die Gabe, Gedanken auszusprechen, deren jeder, von einer weit reichenden Associationssphäre umgeben, eine Fülle von Nebengedanken in Mitschwingung versetzt, und wenn wir dieses Wort, das zunächst in Bezug auf komplexere Ausdrucksformen geprägt ist, auf die Gebilde der Wortkunst anwenden

---

[1]) H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte. 3. Aufl. S. 145.
[2]) Liebmann: Gedanken und Thatsachen. S. 454.

dürfen, so werden wir sagen müssen, dass Kant diese schriftstellerische Eigenschaft nicht eben im hohen Masse besass.[1])

---

3. Kapitel.
Interpretation der Satzbildungseigenheiten.

I. Philologische Interpretation.

Massstab.

Nicht auf dem Gebiete der Formenlehre, wo wir nur geringfügige allgemeinsprachliche und keine das Verständnis erschwerende terminologische Abweichungen vom heutigen Gebrauch, und noch weniger vom Sprachgebrauch vor hundert Jahren vorgefunden haben, nicht auf diesem Gebiete, sondern auf dem der Syntax wurzelt und wuchert die Eigenart des Kantischen Stils. Ist somit die Feststellung der syntaktisch-stilistischen Eigenheiten Kants für unsere ganze Betrachtung ungleich wichtiger als die der Wortbildungseigenheiten, so ist sie zugleich auch ungleich schwieriger. Wir können hier nicht ebenso die heutige Durchschnittssprache zum ersten Massstab und dann die Durchschnittssprache von vor hundert Jahren zum Kontrollmassstab nehmen, aus zwei Gründen nicht. Erstens macht die Sprache zwar auch in syntaktisch-stilistischer Hinsicht allmählich Wandlungen durch, die wir wahrnehmen, wenn wir den Entwicklungsgang einer Sprache, z. B. der deutschen, auf weitere Strecken — etwa bis Luther — zurück verfolgen, aber die Änderungen sind hier relativ unbeträchtlicher und nehmen einen verhältnismässig langsameren Verlauf als auf dem Gebiet der Formenlehre, so dass, was heute von einem guten Stil verlangt werden kann, auch zur Zeit Kants gleiches Erfordernis war. Daher brauchen wir hier auch nicht auf den Einfluss der geschichtlichen Umgebung Kants zu achten; unsere Interpretation wird hier wesentlich nur philologisch, nicht philologisch-historisch geführt werden. Zweitens, und damit zusammenhängend, ist die Durchschnittssprache gerade syntaktisch-stilistischen Verirrungen

---

[1]) Wir verweisen am Schluss dieses Abschnittes noch auf R. Euckens Abhandlung: Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. Fichtezeitschrift. Bd. 83. 1883.



sehr leicht ausgesetzt und deshalb kann hier als Massstab nur die Sprache einiger der Besten angewandt werden, wie wir sie in den Lehrbüchern der Stilistik als Muster angeführt finden.

Für unsere philologische Interpretation genügt es, diesen so gekennzeichneten Massstab als Tatsache hinzunehmen, ohne dass wir nötig haben, hier auf die darüber angestellten stilistischen Beweisversuche einzugehen. Unter diesem Gesichtspunkt haben wir in der obigen Tabelle alle die Satzkonstruktionsarten angeführt und durch die ganze Kr. d. r. V. hindurch verfolgt, die als schlechte, bei guten Schriftstellern nicht vorkommende, nicht verbreitete Eigenheiten anzusehen sind.

Sind nun auch die Kantischen Perioden jedem Leser der Kr. d. r. V. bekannt, so müssen wir doch, da es sich um das Material unserer ganzen späteren Erörterungen handelt, einen möglichst genauen Überblick über die einzelnen Eigenheiten zu gewinnen suchen, wenn wir uns auch bei der Anführung von Beispielen für die einzelnen Gruppen auf das äusserste Mindestmass beschränken werden, das ja an der Hand der Tabelle von jedem beliebig erweitert werden kann.

Ineinanderschachtelungen.

Die verbreiteste Erscheinung im Kantischen Satzbau bilden die Ineinanderschachtelungen von Nebensätzen, mit denen wir uns daher zunächst beschäftigen. Nebensätze des ersten und, wenn nicht andere ganz besondere Ausnahmebedingungen vorliegen, des zweiten Grades sind stilistisch einwandsfrei. Das Gleiche lässt sich von Nebensätzen dritten Grades nicht mehr behaupten, die wir in manchen stilistischen Schriften gerügt finden und, wie uns unsere Empfindung zu sagen scheint, mit Recht gerügt finden. Sehen wir von den Konjunktivsätzen, d. h. Sätzen, die ohne Konjunktion nur durch den Konjunktiv angeknüpft werden, und den Infinitivsätzen ab (in der Tabelle sind sie zum Teil mit berücksichtigt, ihr Vorkommen und die Zahl ihres Vorkommens ist dann durch einen Index an der betreffenden Seitenzahl gekennzeichnet), so haben wir Nebensätze dritten Grades in 366 Fällen beobachtet. In dieser Zahl[1]) sind diejenigen unter der Rubrik „4 von einander abhängige Nebensätze“ notierten Fälle mitgerechnet, bei denen von den 4 Nebensätzen 1 ein Konjunktiv- oder Infinitivsatz ist. Diese

[1]) Entsprechendes gilt dann von den anderen Rubriken.

Fälle stehen gewissermassen auf der Grenze zwischen den Ineinanderschachtelungen von 3 bezüglich von 4 Nebensätzen. Bis zum dritten Grad ist die Satzgliederung z. B. auf Seite 38 durchgeführt 2 mal in ein und demselben Satze: „Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, . . .“ Bis ins 4. Grad ist die Satzgliederung z. B. auf Seite 35 herabgeführt, 2 mal in einem Satze: „Wenn man auch alles wegschafft, was . . .“

Solche Nebensätze vierten Grades haben wir im Ganzen 117 mal beobachtet, wobei diese Zahl wieder in der oben angegebenen Art berechnet ist.

Seltener, aber im gleichen Masse auch das Verständnis erschwerender, treten Satzgefüge mit Nebensätzen noch höherer oder vielmehr tieferer Art auf. Nebensätze 5. Grades finden wir 23 mal z. B. auf Seite 75.

Nebensätze 6. Grades finden wir 7 mal; das Beispiel liefere uns hier Seite 125: Die empirische Regel der Association, die man doch durchgängig annehmen muss, wenn man sagt, dass alles in der Reihenfolge der Begebenheiten dermassen unter Regeln stehe, dass niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge, dieses als ein Gesetz der Natur, worauf beruht es, frage ich?

Nebensätze des 7. Grades haben wir nur noch einmal aufgefunden, S. 178: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften und die man aus Missverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, dass sie Dinge an sich selbst angehen und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte, welche Besorgnis unnötig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge der Substanz nach wollten entstehen lassen.

Damit dürfte so ziemlich der Vogel abgeschossen sein, Nebensätze, die auf noch tieferer Abhängigkeitsstufe stünden, haben wir nicht bemerkt. Es kann, wie wir hier schon betonen möchten, kein Streit sein, dass die wenigen Perioden mit kompliziertesten Bau, mit Nebensätzen vom 5., 6., 7. Grade bei der Lektüre der Kr. d. r. V. das Verständnis weniger erschweren als jene ungemein zahlreich verbreiteten Perioden, bei denen die Satzgliederung nicht so weit, aber doch auch schon in unzulässigem Masse durchgeführt

ist, jenen ungefähr 500 Satzgefügen mit 3 und 4 ineinandergeschachtelten Nebensätzen.

Die Erfassung der Kantischen Satzbauten wird dann noch sehr häufig durch den Umstand besonders erschwert, dass in ihnen die Nebensatzabstufung nicht nur einmal, sondern mehrfach das zulässige Mass überschreitet, wofür uns die folgende Periode von Seite 324—325 als Beispiel dienen mag:

„Materie bedeutet nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äussere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinn zählen, ob sie gleich ebensowohl bloss zum denkenden Subjekte als alle übrigen Gedanken gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben: dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschauet werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität ausser der Seele gar nicht angetroffen werden kann." Hier haben wir eine dreifach verzwickte Periode, von den fettgedruckten Konjunktionen leitet das erste „da" einen Nebensatz 5. Grades ein, das zweite „da" einen Nebensatz 6. Grades und ebenso schliesslich das „deren". Wie in einen Irrgarten treten wir in einen solchen Bau, ein Gelass führt uns rasch ins andere, wir verlieren den Eingang aus dem Auge und eilen immer weiter, bis es plötzlich nicht mehr weiter geht und wir einer Wand gegenüberstehen, wir gehen zurück, versuchen unser Heil in einer anderen Reihe von Gemächern aufs neue — und das gleiche Spiel wiederholt sich, dann nach oft langem vergeblichen Suchen führt uns ein glücklicher Zufall auf den Hauptweg, der von Hauptsatz zu Hauptsatz führend uns endlich den Ausgang aus dem Irrgarten gewinnen lässst.

Undeutliche Stellung.

Das eben angeführte Beispiel lehrt uns zugleich noch ein Anderes, das für Kants Satzbau charakteristisch ist, das unmittelbare Aneinanderreihen von Nebensätzen, die gar keine direkte grammatikalische Beziehung aufeinander haben. In unserer Periode ist der Nebensatz „ob sie gleich . . ." unmittelbar an den Relativsatz „in Vergleichung mit denen, die . . ." angeschlossen, auf

den er sich gar nicht bezieht. Von solchen und ähnlichen undeutlichen und zu Verwechselungen Anlass gebenden Stellungen der Nebensätze haben wir 59 uns besonders aufgefallene Fälle in der Tabelle notiert. Eine der eben angeführten sehr ähnliche Stelle steht z. B. auf Seite 602—603: „Die apagogische Beweisart ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Partei dadurch beweisen will, dass er sich mit Jedermann zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wollte, obgleich durch solche Grosssprecherei nichts in der Sache sondern nur der respektiven Stärke der Gegner ausgemacht wird und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält.“ Hier wird der Leser wieder unwillkürlich den Obgleich-Satz zunächst auf den unmittelbar vorangehenden Relativsatz beziehen, die rasche Auffassung der tatsächlichen Beziehungen wird erschwert. Besondere Beachtung verdient noch das folgende Satzgefüge von Seite 229: „Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand apriori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, : dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Hier ist der Da-Satz grammatikalisch offenbar dem zweiten Dass-Satz untergeordnet, und so ist der sekundäre Nebensatz dem primären vorangestellt, eine Konstruktion, die wir im Deutschen heute nicht nachmachen dürfen, die aber im Griechischen und Lateinischen sehr wohl üblich war, wofür als Zeugnis ein Satz gelten kann wie der: Qualis esset natura montis, qui cognoscerent, postero die misit.

Wenn Luther noch ziemlich häufig diese Konstruktion, die Voranstellung des Nebensatzes zweiten Grades vor den des ersten, anwendet, ebenso wie er unter Beibehaltung der griechisch-lateinischen Gepflogenheit den Hauptsatz nicht selten in den Nebensatz einschaltet, und wenn wir bei Kant einen letzten Ausläufer dieses Gebrauches vorfinden, so spüren wir etwas von der geschichtlichen Bewegung und Fortentwickelung der syntaktisch-stilistischen Sprachgestaltung, die, wie wir schon hervorhoben, wenigstens in den letzten Jahrhunderten der deutschen Sprache langsamer und unmerklicher vor sich geht als die Änderungen und Wandlungen in der Wortbildung, so sehen wir Kant unter

den Nachwirkungen geschichtlicher Kräfte stehen, die in der deutschen Sprache des heutigen Tages nicht mehr lebendig sind.

Angesichts der in allen diesen Fällen zu Tage tretenden zweideutigen und undeutlichen Stellung der Nebensätze war die Beobachtung der in den einzelnen Perioden vorkommenden grammatikalischen Abhängigkeitsgrade ein mühsames und zeitraubendes Geschäft; leichter und weniger der Gefahr des Übersehens einschlägiger Daten ausgesetzt war die Feststellung gewisser in ihrer Eigenart genauer bestimmten und kenntlichen Satzkonstruktionen, wie wir sie jetzt zu erörtern haben.

Treppenkonstruktionen.

In den Lehrbüchern der Stilistik bezeichnet man das Ineinanderschachteln ein und derselben Nebensatzart als „Treppenkonstruktion" und unterscheidet als besonders häufige Abarten die Relativ-treppe und die Dass-treppe. Zumal die erste dieser beiden Konstruktionen ist, wie uns ein Blick auf unsere Tabelle zeigt, in der Kr. d. r. V. sehr verbreitet. Sehr häufig wird von einem Relativsatz noch ein zweiter abhängig gemacht; wie uns die 209 notierten Seiten zeigen.

Weniger häufig, aber durchaus nicht selten (45 mal notiert), finden sich 3 von einander abhängige Relativsätze. Betrachten wir den folgenden Absatz von Seite 71: „Wäre nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blosse Form eurer Anschauung, welche . . ." — Hier haben wir in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen dreimal Relativsätze, denen noch 2 andere Relativsätze übergeordnet sind. In beiden Perioden sind überdem die führenden Relativsätze selbst wieder sekundärer Art.

Ausnahmsweise geben wir für die gleiche Konstruktion noch ein Beispiel (S. 461/462): „Dass wir diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, kommt daher: weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauches des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches dann vermittelst der schon gedachten transscendentalen Subreption mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergiebt." Die bis auf den

dritten Grad abgestuften Relativsätze sind hier ausserdem noch in genau gleicher Weise, jedes durch „ein Ding, das“ eingeleitet!

Ist auch hier wieder der erste Relativsatz schon selbst 2. Grades, und somit der letzte in Wahrheit 4. Grades, so kommen nun — wenn auch selten — solche Konstruktionen vor, in denen 4 Relativsätze einander übergeordnet sind, wie auf Seite 65 dies Satzgefüge zeigt: „Nehmen sie die zweite Partei . . .“

Noch eine eigentümliche Relativsatzkonstruktion ist zu erwähnen, die Nachstellung und Beziehung zweier Relativsätze auf einen attributivischen Ausdruck, so zwar, dass der eine Relativsatz sich auf das Attribut, der andere auf dessen Träger bezieht, wobei denn eine gewisse kreuzweise Stellung als notwendiges Resultat sich ergiebt. Wir verzeichnen zwei Stellen, S. 492 heisst es: „Die Prädikate von sehr grosser, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sei, sondern sind nur Verhältnisvorstellungen von der Grösse des Gegenstandes, den der Beobachter der Welt mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrössern oder das beobachtende Subjekt im Verhältnis auf ihn kleiner machen.“ Die nämliche Konstruktion kehrt S. 441/442 wieder, in einer Periode, die zugleich 3 ineinandergeschachtelte Relativsätze enthält: „Es ist keine der Bedingungen, die . . .“

Im Vergleich zu den Relativtreppen sind die Dass-Treppen in der Kr. d. r. V. weniger verbreitet; immerhin ist auch ihr Vorkommen auffällig genug. Der Satz von S. 351: „Man kann sich leicht vorstellen, dass dieser Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, dass viele Siege von beiden Seiten erfochten, für den letzten aber, der die Sache entschied, jederzeit so gesorgt worden sei, dass der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielt, dadurch, dass seinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen.“ — Dieser Satz bestreitet seine ganze Gliederung fast ausschliesslich mit Dass-Sätzen, und schliesst zweimal dass-Sätze in sich, die noch einen andern über sich haben. Im ganzen haben wir 28 derartige Fälle gezählt, während uns dreistufige Dass-Treppen nur noch 4 mal aufgestossen sind. — Zum Schluss noch folgende Periode von Seite 469, die neben der letztbesprochenen, dreistufigen Dass-Satzkonstruktion noch ein liebliches Gemenge anderer Einschachtel-

ungen bietet: „Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so grosse Macht ihrer Illusion bewiesen: dass, indem man sich einen Begriff apriori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellet war, dass man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schliessen zu können, dass, weil dem Objekt dieses Begriffes das Dasein notwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, dass ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, dass ich den Gegenstand desselben setze, mitgedacht wird." Durch dreimaliges Hinabführen der Satzgliederung bis auf die vierte Stufe ist hier ein völlig unleserliches Satzgefüge zu Stande gekommen, ein typisches Beispiel dafür, dass die Häufigkeit verhältnismässig geringerer Abweichungen von dem zulässigen Mass der Nebensatzabstufung in der Kr. d. r. V. noch störender wirkt als die seltener auftretenden Nebensätze noch höheren als vierten Grades.

Neben den Relativ- und Dass-Satzkonstruktionen finden sich andere Treppenbildungen fast nur in zweistufigen Ansätzen und nur mehr gelegentlich, am häufigsten noch begegnen wir der Ineinanderschachtelung von zwei kausalen Nebensätzen, so S. 106: „Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgängliche Bedürfnis an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raume die transscendentale Deduktion zu suchen, weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädikate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens apriori reden, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen."

Mehr gelegentlich kommen noch andere Arten vor, so: indem/indem S. 594, sondern/sondern S. 204, ebenso S. 543.

Als Treppenbildungen werden wir auch die Genitivabstufungen ansprechen können, zu denen Kant eine unverkennbare Neigung zeigt, die wir einige Male bis zum Genitiv 3. Grades beobachtet haben, einmal bis zum Genitiv 4. Grades (S. 448), einmal gar bis zum Genitiv 5. Grades. (S. 19: Hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntnis apriori.)

Periphrasen, Pleonasmen.

Eine nicht geringe Schuld an dem im vorstehenden geschilderten komplizierten Periodenbau Kants müssen wir seiner Neigung zu Pleonasmen und Periphrasen mancher Art zuschreiben, mit der ja die Erweiterung eines einfachen Satzes in einen zusammengesetzten oder eines schon zusammengesetzten in einen noch zusammengesetzteren oft unmittelbar verbunden ist. Am deutlichsten zeigt sich das vielleicht bei jener Umschreibung, die wir in dem allgemeinen Überblick ihrer Geltung und ihres Ansehens im Französischen wegen c'est-que-Periphrase genannt haben, jener Konstruktion, die die Aufgabe hat, einen Satzteil besonders hervorzuheben, in der Schriftsprache zu betonen. Der Franzose, an feste Stellungsgesetze gebunden, kann diesen Zweck nur durch dieses Mittel erreichen, der Deutsche kann bei ungebundenerer Wortfolge durch einfache Voranstellung eines Satzteiles die gleiche Hervorhebung und Betonung erzielen. Im Französischen hat die Konstruktion eben durch die Ausbildung fester Stellungsgesetze eine bestimmte völkerpsychologische Bedeutung erlangt, die ihr im Deutschen fehlt, so dass sie hier überflüssig und unzulässig erscheint.

In anderer Weise wieder wie die c'est-que Konstruktion tragen andere Periphrasen zur Schwerfälligkeit der kantischen Schreibart bei. Statt des einfachen Verbums wird eine Verbalwendung benutzt, u. a. das betreffende Participium mit einem Hilfsverbum: bejahend oder verneinend behaupten (S. 327, 575); abhängend sein (S. 399); widerstreitend sein (S. 518). Allgemein wird statt eines einfachen Satzteiles eine Umschreibung eingeführt, oft eine Umschreibung durch einen ganzen Satz. Wir erwähnen diese Wendungen als Tatsachen, ohne gleich von vornherein und generell eine stilistische Verurteilung aussprechen zu wollen. Wir heben hervor als ziemlich häufig die Ersetzung eines aktiven Verbums durch eine passive Umschreibung mit „machen, dass" (z. B. S. 49, 67, 184, 249, 263, 276, 481, 510, 530, 601, 627, 629, 634); ähnliche Konstruktionen mit „geschehen, dass" (S. 185, 188, 202, 274, 430, 637). Wie in diesen Wendungen, merken wir einen gewissen lateinischen Einfluss auch noch in „sein von" = haben (S. 375, 393, 400, 447).

Aber auch für andere Satzteile finden sich Periphrasen vor, für Partikeln („dieses ist die Ursache, weswegen" S. 131), und

für Substantiva z. B. S. 603 „auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält“. — Diese Wendung enthält gewissermassen eine doppelte Periphrase, zunächst die Ersetzung des Substantivs Angreifer durch einen Relativsatz, sodann die Ersetzung des einfachen Verbs angreifen durch die Participialwendung angreifend verhalten. — Ein ferneres Beispiel von S. 567: „Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer, z. B. Sulzer, so oft geäussert haben, dass sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: dass man hoffen könne, man werde . . .“ Offenbar ist hier das einfache Wort Hoffnung ein vollwertiger Ersatz für die Umschreibung „Meinung, dass man hoffen könne“ und eine Entlastung der Periode. Diese Periphrase ist zugleich ein Beispiel für den Pleonasmus im kantischen Stil, ein Pleonasmus, der freilich nichts von ornamentaler Überladung an sich hat, wohl aber ein Zuviel von Genauigkeit. Zur Kennzeichnung dieses pleonastischen Zuges mögen noch einige Beispiele dienen — wobei wir die unseres Erachtens — in einzelnen Fällen wird einer solchen Entscheidung eine gewisse subjektive Unsicherheit notwendig anhaften — übergenauen Satzstücke in eckige Klammern gesetzt haben. So liest man S. 285: „Die Regel sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle, [der diese Bedingung bei sich führt] als gültig angesehen.“ — S. 160: „. . . was eben nicht der Fall bei jeder Art Grössen, sondern nur deren ist, die von uns extensiv [als solche] vorgestellt und apprehendiert werden.“ S. 118: „Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man [denn] unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine.“ S. 362: „Im ersteren Falle würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen, weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation [der Substanzen] ist, ohne welche diese — d. h. sie — als für sich beharrliche Wesen bestehen müssen.“ Hier dürfte wohl allgemein nicht nur eine Übergenauigkeit, sondern sogar eine Undeutlichkeit empfunden werden. Ferner z. B. S. 373: „Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung, ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles Übrige bloss nachfolgend ist, lässt sich [seiner Möglichkeit nach] nicht begreiflich machen.“ Als letztes Beispiel diene S. 497: „Soll also die absolute Notwendigkeit eines Dinges

[im] theoretischen [Erkenntnisse] erkannt werden . . ." Endlich sei noch auf die in verschiedenen Abstufungen sehr verbreitete Partikelanhäufung hingewiesen; nur ein Beispiel: „sofern [aber doch] gleichwohl" (S. 635).

Das eigenartige Gepräge dieser Pleonasmen wird nicht selten erhöht durch eine gewisse Einförmigkeit im Ausdruck, in der wir noch einen hervorstehenden Zug in dem Bilde des Stilisten Kant kennen lernen. Zunächst sind schon viele Pleonasmen durch die unmittelbare übergenaue und gewissermassen aufdringliche Wiederholung des gleichen Wortes gekennzeichnet. Bald ist es ganz entbehrlich, bald würde ein Pronomen seine Stelle ohne jede Gefahr eines Zweifels vertreten können. Wir lassen noch einige Beispiele folgen. S. 158: „. . . dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen dass die Substanz bleibt", S. 206: „Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei." S. 243: „In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie zum Urteile, das Verhältnis derselben vermittelst der Copula die Form des Urteils nennen." S. 515: „Wenn wir die jetzt angeführten Principien ihrer Ordnung nach versetzen, um sie dem Erfahrungsgebrauch gemäss zu stellen, so würden die Principien der systematischen Einheit etwa so stehen: Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit . . ." Ähnliche Fälle notieren wir für die Seiten 38, 49, 60, 120, 129, 135, 203, 313, 329, 359, 407, 439, 476, 478, 492, 493, 496, 504, 505, 545, 552, 559, 580.

Einförmigkeit.

Aber auch wo von einer pleonastischen Wiederholung keine Rede sein kann, beobachten wir oft ein Festhalten an Worten und Wendungen und die dadurch bewirkte Einförmigkeit im Ausdruck an Stelle eines Wechsels, der stets durch naheliegende Synonima zu erreichen gewesen wäre. Von den in der Tabelle verzeichneten Seiten mögen uns die folgenden einige Beispiele liefern. S. 143/144: „. . . dass reine Begriffe apriori ausser der Funktion des Verstandes in der Kategorie noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) apriori enthalten müssen,



welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der . . ." S. 184: „Nach einer solchen Regel also muss in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise die Begebenheit folgt." S. 403: „Dass sie an sich selbst ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung existiere, könnte allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloss von einer Erscheinung im Raume und der Zeit, die . . ., die Rede." S. 142: „Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt, dass . . . und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit . . ." S. 545: „. . . die verneinenden Sätze haben das eigentümliche Geschäft, lediglich den Irrtum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkenntnis abhalten sollen, wo doch . . ."

In diesen Beispielen folgen sich die betreffenden Ausdrücke fast unmittelbar, aber auch, wenn sich grössere Satzteile oder ganze Sätze dazwischenschieben, macht sich die gleiche Erscheinung bemerkbar, findet sich, wenn der Gedanke in gleiche oder auch nur ähnliche Geleise zurückkehrt, auch die gleiche Wortwendung wieder. So beginnt auf S. 329 ein Abschnitt mit dem Satze: „Es kann also wider den gemein genommenen physischen Einfluss kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Dann folgen durch „Denn" eingeleitet, 2 Sätze. Darauf hebt wieder ein Abschnitt an mit: Gleichwohl kann wieder die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf gemacht werden.[1]) S. 306: „Nicht allein, dass er nicht nötig hat, diese Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstand er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können, sondern es ist ihm nicht einmal erlaubt, sein Geschäft zu verlassen und unter dem Vorwande, es sei nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiet der idealisierenden Vernunft und zu transscendenten Begriffen

---

[1]) Dieses Beispiel soll uns zugleich auf die von Kant gern geübte Gepflogenheit hinweisen, einem Satz, der mit „also" (etc.) eingeleitet auf eine vorhergehende Begründung zurückweist, noch eine andere Begründung mit „denn" oder „weil" folgen zu lassen. Von ähnlichen Fällen eines solchen inhaltlichen Pleonasmus notieren wir noch: also . . . weil (denn) S. 294, 309, 329, 393, 414, 430, 478, 511, so dass . . . weil S. 170, daher . . . denn S. 257.



überzugehen, wo er nicht weiter nötig hat zu beobachten . . ."

S. 418: „Sowohl hier als bei den übrigen kosmologischen Fragen ist der Grund des regulativen Prinzips der Vernunft der Satz, dass . . . könne. Der Grund davon aber ist, dass . . ." Auf S. 547 beginnt ein Absatz: „Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst als durchgängig bestimmt, vorgestellt . . ." Dann folgt ein Satz „also" und dann beginnt der nächste Satz wieder: „Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist."

II. Vorbemerkung zur psychologischen Interpretation.

Die Eigenheiten des Ausdruckes teilte Kant im wesentlichen mit seiner Zeit und zwar mit den Besten seiner Zeit. Anders verhielt es sich mit den stilistischen Eigenheiten in der Satzbildung, mit denen Kant von dem Sprachgebrauch der besten Stilisten seiner sowohl wie unserer Zeit gar sehr abgewichen ist. Diese Gegenüberstellung ergiebt sich als Resultat aus der historisch-philologischen Interpretation der Wortbildungs- bezw. der der Satzbildungseigenheiten.

Nun haben wir die Abweichungen in der Wortbildung in ihrem Wesen durch die psychologische Interpretation genauer kennen gelernt, wir haben an der Hand der vorhandenen Ergebnisse und Lehren der Völkerpsychologie den Wandel in Wortgestalt und Bedeutung, nicht so sehr in seiner Wirkung auf den Leser, die nichts auffallendes und besonders bemerkenswertes hatte, als in seiner Entstehung und Verursachung vorzulegen gesucht.

Wird ähnliches ebenso für die Satzbildungseigenheiten zu leisten sein, wie es ebenso gefordert werden kann? Ähnliches, wenn auch nicht Gleiches? Hier stehen wir vor einer Erscheinung, in der sich die Individualität Kants viel entschiedener und ausschlaggebender geltend gemacht hat als in sprachbildnerischer Hinsicht. Da nun die Völkerpsychologie bisher nur die allgemeinen in allen Individuen gleichen psychischen Bedingungen — als ihr erstes und wichtigstes Geschäft — erforscht hat, so wird uns die

Frage nach dem individuellen Ursprung der syntaktisch stilistischen Eigenheiten Kants vor eine neuartige Aufgabe stellen, deren Lösungsmöglichkeit einstweilen noch offen gelassen werden muss und zunächst auch offen gelassen werden kann. Denn fürs erste erscheint uns hier — umgekehrt wie bei den Wortbildungseigenheiten — wichtiger als die Frage nach den Ursachen, die Frage nach der Wirkung auf den Leser, die eben in der Hauptsache von hier ausgeht.

Alle die Mängel im Satzbau — die Pleonasmen mit ihrer Wiederholung unnötiger Satzteile, die Periphrasen, die bald Wörter durch Sätze, bald einfache Verben durch lange Verbalumschreibungen ersetzen, die zweideutige Stellung von Nebensätzen und vor allem die Ineinanderschachtelungen und die Treppenkonstruktionen — von den kleineren Teufeln zu schweigen — sie alle im greulichen Bunde bilden das böse Wesen der Kantischen Satzungetüme, so zwar, dass wir umgekehrt aus diesem unmittelbaren Stein des Anstosses jene Gruppen als die eigentlichen Träger und Erreger des Ärgernisses herausgelöst haben.

Sollen wir es bei dieser ersten, philologischen Analyse bewenden lassen? Tiefer hat schon vor zwei Tausend Jahren, und mit erneuter Kraft der Bestrebung seit fünfviertel Jahrhunderten die Wissenschaft der Stilistik dem Wesen der stilistischen Wirkung nachzuspüren gesucht. Auf die Ergebnisse dieser Forschungen zu achten, ist daher unsere erste Pflicht, obwohl, ja gerade, weil wir, wie sich zeigen wird, uns letzten Endes nicht mit ihnen einverstanden erklären können. Gewinnen wir aus der Geschichte der Stilistik, deren bisher unbeachteten Entwickelungsgang wir hier namentlich im Hinblick auf den Periodenbau verfolgen müssen, keinen Massstab, der vor der völkerpsychologischen Beurteilung, als vor unserer Basis, Stich hält, so wird uns die weitere Aufgabe erwachsen, die stilistischen Wirkungen des Periodenbaues aus ihren wahren völkerpsychologischen Grundlagen abzuleiten, eine Aufgabe, die notwendig allgemeinen Charakter annehmen muss, wenn auch das Material der Kr. d. r. V. überall den Stützpunkt der Betrachtung bildet. Dann wird drittens und endlich nach der Erörterung der stilistischen Wirkungen noch die Frage eine Antwort von uns verlangen, ob und inwieweit es uns möglich ist, den individualpsychologischen Ursachen des Kantischen Stiles nachzugehen. Diese drei Aufgaben, die Geschichte der Stilistik, das

erste Grundgesetz der Stilistik und die Frage nach den individualpsychologischen Ursachen des Kantischen Stiles, wollen wir nun der Reihe nach zu erledigen suchen.

---

4. Kapitel.
Überblick über die neuzeitlichen stilistischen Theorien über die Periode.

> **Wo kurzer Blick nichts sieht als Irren, Schwanken,**
> **Streit der Systeme, ew'gen Meinungskrieg,**
> **Müh' ohne Frucht und Kämpfen ohne Sieg,**
> **Sieht grosser Sinn den Fortschritt der Gedanken.**
> **(O. Liebmann an Kuno Fischer.)**

Als Lessing dem Allvater begegnete, der in der Rechten die Wahrheit, in der Linken das Streben nach der Wahrheit trug, da fiel er ihm bekanntlich abwehrend in die rechte und bat ihn um die Gabe der linken Hand. Das war im saeculum philosophicum. Hätte Lessing noch das saeculum historicum erlebt und durchlebt, so wäre ihm seine Wahl vielleicht weniger leicht geworden. Die Geschichte der Wissenschaften, die im 19. Jahrhundert zu voller Blüte kam, hat uns in dem dramatischen Schicksal der menschlichen Erkenntnis, das wir nicht missen möchten, den tragischen Zug gezeigt, demzufolge die Vernunft mitunter an sich selbst verzweifeln könnte, da bei dem immer erneuten Ringen von immer erneuten Ansatzpunkten aus die Antworten auf eine Frage oft genug in schärfster Antithetik, in kontradiktorischem Widerspruch aufeinander stossen. Dieser Zug ist charakteristisch auch für die bislang noch ungeschriebene Geschichte der Stilistik, auf die wir nun zur historischen Orientierung unseres Standpunktes den Blick richten.

Die wenig bedeutenden Anfänge dieser Wissenschaft in der Neuzeit reichen bis ins 18. Jahrhundert zurück. Sehen wir von den mehr ins Gebiet der Poetik und Rhetorik fallenden Arbeiten Gottscheds ab, so steht an der Spitze der Entwickelung — sich dessen auch bewusst — Joh. Chr. Adelung mit seinem zweibändigen Werk „Über den deutschen Styl“, das im Jahre 1785 erschien und schon nach 4 Jahren die 3. Auflage erlebte. Dem rückschauenden Blick erscheint seine Stellung gegenüber den alten





Rhetorikern durchaus nicht so selbständig und unabhängig und fortgeschritten, wie sie ihm selbst erschienen ist. An Stelle der alten 3 Forderungen — Klarheit, Schönheit, Angemessenheit — erhob er 12 — Sprachrichtigkeit, Reinigkeit, Klarheit und Deutlichkeit, Angemessenheit, Präcision, Würde, Wohlklang, Lebhaftigkeit oder Figuren, Mannigfaltigkeit, Neuheit, Einheit des Stils —, deren weitschweifige Erörterung den ganzen ersten Band seines Werkes ausfüllt, während im zweiten die besonderen Stilarten, geordnet nach dem Zwecke der Verwendung, behandelt werden. Der ganze Fortschritt bestand in dieser Vermehrung der drei Forderungen; die nicht vielmehr als deren Detaillierung war.

In ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit erkannte schon K. F. Becker den Mangel eines einheitlichen Ableitungsgrundes, freilich, wie wir später sehen werden, nicht in dem Masse, dass er selbst von diesem Fehler freigeblieben wäre. Von einem einheitlichen Prinzip konnte bei Adelung schon aus dem Grunde keine Rede sein, weil er der Wissenschaft, als deren Begründer er sich fühlte, noch gar keine festen Grenzen gesteckt hat. Rhetorische und stilistische Probleme laufen bei ihm noch ganz so durcheinander wie bei den alten Rhetorikern; und wie die Grenze gegen Rhetorik und Poetik, so ist auch die vielleicht weniger sichere, aber doch auch erforderliche Grenzbestimmung gegen die Grammatik noch unentschieden. — Wie diese Hauptprobleme, das einheitliche Ableitungsprinzip und die Grenzfestsetzungen, mehr oder minder klar erkannt, formuliert und einer Lösung entgegengeführt werden, wie dabei aus der unzulänglichen Stellung zu diesen prinzipiellen Fragen bei einzelnen Problemen die Meinungsverschiedenheiten zu schärfstem Gegensatz sich zuspitzen, wie aus dem Wirrwarr der Stimmen das psychologische Motiv zu aufsteigender Geltung kommt, das charakterisiert in seiner Gesamtheit die geschichtliche Bewegung der Stilistik im 19. Jahrhundert, das bedingt auch das Interesse, das wir ihr im Hinblick auf unsere spätere Stellungnahme entgegenbringen.

Die beiden nächsten Werke, die wir hier hervorheben, sind jenem Gebiete der Stilistik gewidmet, das unmittelbar an das der Grammatik grenzt, dem Bau der Periode, dem Gegenstand auch unserer Spezialuntersuchung.

S. H. A. Herling. Eben hier erkannte S. H. A. Herling eine Lücke zwischen dem gewöhnlichen grammatischen Unterricht und jenem stilistischen Unterrichte, der die Wahl des Ausdrucks und

die Anordnung des Ganzen einer Darstellung betreffend grösstenteils in das Gebiet der Rhetorik und Ästhetik gehört.[1]) Herling setzt es sich nun zur Aufgabe, diese Lücke durch sein Werk „Grundregeln des deutschen Stils oder der Periodenbau der deutschen Sprache“ (3. Aufl. 1832) auszufüllen. Vergeblich sucht hier, bemerkt er (S. 4), der Lehrer der Verlegenheit überhoben zu werden, bei der Korrektur der stilistischen Arbeiten die Fehler mit den unbestimmten Ausdrücken: es klingt nicht, es ist nicht gerundet genug, es schleppt und dergleichen abzufertigen, und an dunkle Ahndungen der Regeln oder an den Geschmack der Schüler zu appellieren, die er doch eben aufhellen und berichtigen soll. An Stelle dieser unbestimmten Beurteilung, der auch Adelung kein Ende bereitet habe (ebenda S. 4), erstrebt Herling eine prinzipielle Begründung der Stilistik. Seine Erklärung läuft darauf hinaus, dass neben der grammatischen Zergliederung der Perioden (S. 1—84) noch eine logische Zergliederung (S. 84—103 ff.) für notwendig erklärt wird, die das „Verhältnis der Vorstellungen und Urteile in den Sätzen“ zu analysieren hat (S. 84). Das Ergebnis ist in Kürze das folgende.

Die Sprache hat mehrere Mittel, einen Gedanken in Verbindung mit einem oder mehreren anderen nach dem Grade seiner logischen oder rhetorischen Würde hervorzuheben oder in den Schatten zu stellen. Die beiden Hauptmittel sind: einmal die verschiedene grammatische Würde, welche die untergeordneten Sätze unter sich und im Verhältnis zum Hauptsatze haben, zum anderen die verschiedenen Grade der Abstufung, die man dem einem Urteil im Verhältnis zu einem andern geben kann. (Der Nebensatz eines Nebensatzes hat eine geringere grammatische Würde als dieser selbst.) Für diese Darstellung der logischen Beziehungen durch die grammatischen gilt das Gesetz, dass die grammatische Würde und Form mit der logischen und rhetorischen Würde eines Satzes zusammenfallen müsse.[2]) Die Durchführung und Ausführung dieses Grundgesetzes hängt nun wesentlich ab von der Erkenntnis des logischen Wertes, den der Hauptsatz, das unterordnende bezw. das beiordnende Verhältnis haben. Ein logischer Hauptsatz ist, so erfahren wir S. 87, ein Satz, der von keinem andern logisch abhängig ist. Eine logische

[1]) **Herling: Grundregeln des deutschen Stils. S. 3.**
[2]) **Ebenda S. 141/142.**



Unterordnung kann auf viererlei Art ausgedrückt werden. 1. Zugleich durch eine grammatische Unterordnung; 2. durch ein Demonstrativpronomen oder „Deuter", wie Herling verdeutscht,[1]) das zurückdeutend den untergeordneten Satz im übergeordneten als einen blossen Satzteil wiederholt. Hierher gehören die sog. „Illative" (z. B. darum, deswegen, daher...) und „so", und „also"; 3. durch ein anderes konjunktionales Adverb; 4. ohne besondere Bezeichnung durch die Bedeutung des Zusammenhanges.[2])

Bei dieser logischen Vergewaltigung der grammatischen Kategorien werden, wie man sieht, Hypotaxe, konjunktionale Parataxe und reine Parataxe bunt durcheinander gewürfelt und die syntaktischen Regeln und Regelchen, die sich aus der Berücksichtigung der logischen Verhältnisse ergeben sollen, bilden ein ebenso unübersichtliches Gemisch, in dem sich bei aller logischen Argumentation doch auch verdeckt-psychologische Betrachtungen vorfinden, wie z. B. der Begriff der „rhetorischen Würde", von der u. a. gesagt wird:[3]) „Von der grammatischen Würde eines Satzes muss man die Stufen der Betonung unterscheiden, welche sich nach der bestimmenden und individualisierenden Bedeutsamkeit eines Satzes richten." Von solchen sich mehrfach aufdrängenden Gesichtspunkten, die wir unmöglich als logisch bezeichnen können, abgesehen, wird im übrigen, wie gezeigt, alles Heil von der Logik erwartet, und von dem Nutzen der so entwickelten Gesetze soll uns, wenn wir etwa noch Zweifel hegen, in einer Anmerkung auf S. 229, der Hinweis auf Wilhelm v. Humboldt überzeugen. Dass die Strenge dieser Gesetze — heisst es dort — und die formale Genauigkeit, welche sie fordern, nicht unnütz und geistesbeengend sei, und was sie vielmehr dem Geiste nützen, lehre die treffliche Abhandlung W. v. Humboldts: „Über die Entstehung der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung". (Berl. Akademie 1822.)

Joh. Aug. O. Lehmann. Die gleiche Ansicht über das Verhältnis der Logik zur Stilistik, wie Herling, vertritt nur noch etwas ausgeprägter und schärfer formuliert Joh. Aug. Lehmann, der auch sonst auf seine Übereinstimmung mit Herling hinweist. Angesichts der stilistischen Erscheinungen konnte zwar niemand die grammatisch-syntaktische Struktur für schlechthin identisch

[1]) Ebenda S. 290.
[2]) Ebenda S. 85—86.
[3]) Ebenda S. 141.

mit der logischen erklären. Dazu sind die Abweichungen von der Logik zu häufig und zu ersichtlich. Aber die Erkenntnis, dass Stilistik und Logik sich oft nicht decken, führte nur dazu, die Herrschaft der Logik über die grammatisch-syntaktischen Erscheinungen um so stärker und rücksichtsloser zu fordern. Lehmann unterscheidet sich von Herling nur dadurch, dass er diese Ansicht noch konsequenter durchzuführen sucht. Er tut dies in dem 1833 in Danzig erschienenen Werk: „Allgemeiner Mechanismus des Periodenbaues nebst einem Versuch, an ihr eine Kritik der deutschen Periode anzuknüpfen.“ Der leitende Gesichtspunkt, das entscheidende Moment bei der Untersuchung der möglichen Periodenumformungen — sei es durch Umstellung (S. 47—145) sei es durch Umgestaltung der Sätze (S. 145—175) — bildet nach des Verfassers eigenen Worten das logische Verhältnis der Sätze zu einander, ohne dessen Störung die Umformungen vorgenommen werden müssen und dessen Beachtung uns eine „logische und mathematische Gewandtheit“ in der Auffassung und Aufstellung der Perioden verschafft.[1]) Ein Anhänger der alten weit verbreiteten Satztheorie, die u. a. als den einzig notwendigen Bestandteil des Satzes das Verbum finitum betrachtete (S. 8. S. 45), sucht Lehmann die logische Beurteilung auch für die Periode als massgebend darzutun. Die Erkenntnis, dass das grammatische Verhältnis der Koordination und Subordination häufig von der logischen Ordnung völlig verschieden ist, dass Nebengedanken oft grammatisch koordiniert, Hauptgedanken in Nebensätze gekleidet werden, scheint ihm gleichbedeutend mit der Verurteilung solcher Satzgefüge (S. 30). Er bezeichnet es als einen Verstoss gegen die Logik, dass die alten Sprachen, die lateinische und noch mehr die griechische, den Hauptsatz in den Nebensatz einschalten (S. 61), und in dem 2. Hauptteil seines Buches, der Kritik der deutschen Periode, nennt er das grammatische logische Verhältnis der Sätze die Hauptstrasse, bei deren Durchwanderung andere Gesichtspunkte der Betrachtung, wie die Richtigkeit, Klarheit und Gewichtigkeit oder Würde, Wohlklang sich von selbst ergeben (S. 178, 179). Es bleibt Lehmanns Geheimnis — und es bleibt das Geheimnis auch aller späteren logischen Theorien, wie sich die Betrachtung des Wohlklanges dem Gesichtspunkt des logischen Verhältnisses, als dem einheitlichen Erklärungsprinzip, unterordnet.

---

[1]) Lehmann: Allg. Mechanismus des Periodenbaues u. s. w. S. 137.

Wir möchten nur noch, ohne uns an dieser Stelle auf Kritik weiter einzulassen, einen Punkt hervorheben, bei dem Lehmann in diametralem Gegensatz zu seinem unmittelbaren geschichtlichen Nachfolger, zu Wilhelm Wackernagel, steht. Es handelt sich um die Entscheidung über den Rhytmus der deutschen Sprache. Nach Lehmann ist die Neigung der deutschen Sprache zu Worttrochäen beim Satzbau durchaus zu bekämpfen. Er warnt nicht nur vor dem Geklapper mehrerer aufeinanderfolgenden Trochäen, sondern spricht ein fast völliges Anathem über sie aus. „Schlecht klingen sie in der Mitte des Satzes, schlechter an seinem Anfange, am schlechtesten an seinem Ende" (S. 186). Solcher Verurteilung gegenüber bildet Wackernagels Standpunkt[1]) schon mehr eine Heiligsprechung als Freisprechung. Zwar verstösst auch nach ihm ein silbenweises Aufeinanderfolgen von Trochäen gegen den Wohlklang, aber im übrigen erklärt er den Grundrythmus der deutschen Sprache für trochäisch. Wie der Jambus, der in der Poesie überwiegt und in der Frage herrscht, so ist auch der Daktylus in der Prosa fehlerhaft. „Diese, als der unmittelbare Ausdruck des Verstandes, bleibt bei dem trochäischen Rhytmus stehn." Dieser Gegensatz, der wohl nicht so unüberbrückbar sein und erscheinen würde, wenn Wackernagel Lehmanns Ausführungen beachtet und angeführt hätte, giebt uns die Brücke zu näherem Eingehen auf Wackernagel. Er ist in der Reihe der geschichtlichen Entwickelung der nächste mit seinen Vorlesungen über Poetik, Rhetorik und Stilistik, die er 1836/37 in Basel gehalten, die allerdings erst viel später nach seinem Tode im Druck erschienen sind. Er ist der erste, der die Grenzen der Stilistik gegen die Nachbargebiete einer Untersuchung unterzogen und, wie uns scheint, im Grossen Ganzen endgültig festgestellt hat. Der Theorie der Poetik stellt er die Rhetorik als die Theorie der Prosa gegenüber und weist alles, was über den besonderen Bereich der Prosa hinaus auf dem Gebiete liegt, in welchem Poesie und Prosa sich begegnen, der Stilistik zu; diese soll also alle Regeln der Darstellung, die beiden Darstellungsweisen — der poetischen und prosaisch-rhetorischen — gemeinsam sind, behandeln.[2]) Mit dieser Festsetzung machte er der gedankenlosen Vermengung von Rhetorik und Stilistik ein Ende, die nicht nur in den griechischen und

---

1) W. Wackernagel: Poetik, Rhetorik und Stilistik. S. 479 ff.
2) Ebenda S. 309—311.

lateinischen Lehrbüchern geherrscht, die ihren Einfluss auch noch bis in die neuere Zeit erstreckt hatte. In den Inhaltsverzeichnissen der gangbaren Rhetoriken — so klagt er, und das gilt leider wohl auch für manche nach dieser Zeit erschienene Schrift — laufen Rubriken, die zur Theorie der Prosa insbesondere gehören und solche, die allgemein stilistischen Inhaltes sind, in der buntesten Unordnung durcheinander. Wie gegen die Poetik und Rhetorik, so hat Wackernagel die Stilistik auch gegen die Grammatik abgegrenzt, indem er die Grundgesetze des Satzbaues der Grammatik und Syntax als Aufgabe zuweist und die Stilistik mit der Erörterung des Periodenbaues beginnen lässt.[1]) Scheint er uns hiermit das Rechte getroffen zu haben, so will uns die Dreiteilung, der er dann das so abgesteckte Gebiet der Stilistik unterwirft, weniger glücklich erscheinen. In den Lehrbüchern des Altertums war zwischen einem hohen, niederen und mittleren Stil unterschieden, und die neueren Stilistiker waren diesem Vorbild gefolgt. Auch Lehmann, den Wackernagel nirgends citiert, unterschied zwischen einem erhabenen, einem einfachen und einem in der Mitte liegenden Stil.[2]) Diese alte Einteilung, der er sich anschloss, glaubte Wackernagel umformen zu müssen, weil sie so, wie er sie vorfand, ohne rechte Beziehung auf Inhalt und Zweck der Darstellung war. Er unterschied deshalb zwischen dem Stil des Verstandes, dessen Eigenschaft die Deutlichkeit, dem Stil der Einbildung, dessen Eigenschaft die Anschaulichkeit, und dem Stil des Gefühles, dessen Eigenschaft die Leidenschaftlichkeit sein soll.[3]) Man würde sich irren, wollte man aus dieser unzulänglichen psychologischen Einteilung, der man sogleich die Nachwirkungen der Vermögenspsychologie ansieht, schliessen, dass nun auch das Ableitung-, das Erklärungsprinzip psychologisch gewesen sei. Wiederholt kommt die im Grunde logische Betrachtungsweise zum Vorschein. So bei der Besprechung der Wortstellung, die nach ihm auf guten logischen Prinzipien beruht;[4]) so bei der Definition der Periode, deren Begriff, wie er betont, zu eng gefasst ist, wenn er nur die Verbindung von Haupt- und Nebensätzen umfasst. Denn häufig genug seien zwei Hauptsätze so mit einander verbunden, dass der eine den logischen Wert eines Nebensatzes

[1]) Ebenda S. 454.

[2]) Lehmann: Allg. Mechanism. des Periodenbaues. S. 177.

[3]) Wackernagel: Poetik, Rhetorik und Stilistik. S. 419.

[4]) Wackernagel, S. 458.

hat.[1]) Von dem stilistischen Standpunkt Wackernagels gilt das treffende Bild, das Wundt einmal von der Vermögenspsychologie überhaupt gegeben hat. Das Verhältnis der „Seelenvermögen" vergleicht er mit einer beratschlagenden Ratsversammlung, in der zwar jeder seine besondere Meinung hat, in der sich aber doch alle in einer und derselben gemeinverständlichen Sprache unterhalten. Diese Sprache war die des logischen Räsonnements.[2])

Th. Mundt. In anderer Weise als bei Wackernagel macht sich ein psychologischer Einschlag bei Theodor Mundt bemerkbar, ohne dass doch auch bei ihm der logische Grundcharakter dadurch verdrängt oder auch nur besonders verdeckt worden wäre. — Wir betrachten hier von dem im Jahre 1837 (2. Aufl. 1843) erschienenen Werk: „Die Kunst der deutschen Prosa. Ästhetisch, literargeschichtlich, gesellschaftlich" den ersten Teil, der Mundts Theorie der deutschen Prosa enthält; der zweite Teil giebt einen Überblick über die litterarische Entwickelung der deutschen Prosa, der dritte über die litterarischen Gattungen der Prosa.

Hatte Herling auf seine Übereinstimmung mit W. v. Humboldt hingewiesen, so thut dies Mundt in noch viel stärkerem Masse in Bezug auf die beiden wichtigen Schriften Humboldts: „Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwickelung" (1822) und „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechtes", d. i. der Einleitung zu dem Werk über die Kawi-Sprache auf Java (1836). — Bei diesem gemeinsamen Dritten ist es nicht recht verständlich, warum Mundt Herlings „nur syntaktische Satztheorie" als „eigentlich sehr unfruchtbar und zu wenig nützlich" ablehnt.[3])

Wenn wir nun bei Mundt lesen, die Sprache wurzele in den letzten Urgründen der Individuation, — Temperament, Blut und Leidenschaften der Völker gingen in ihre Grammatiken und Wörterbücher über,[4]) so erkennen wir in solchen Gedankengängen die Betrachtungen, durch die Humboldt der erste Pfadpfinder der Völkerpsychologie geworden ist. Aber wie Humboldt schliesslich bei der logischen Erörterung stehen geblieben ist (vgl. Steinthal,

---

[1]) Ebenda S. 455.

[2]) Wundt: Psychologie S. 8 in Windelband: Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts. (Festschrift für Kuno Fischer.)

[3]) Mundt: Die Kunst der deutschen Prosa. S. 105.

[4]) Ebenda S. 8.

Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 1871. S. 63), so kommt auch bei Mundts Übertragung der Humboldtschen Betrachtungsweise auf die Stilistik die logische Argumentation unverkennbar zum Durchbruch. Der Inhalt soll der Alleinherrscher des Stils sein,[1] Ideal aller sprachlichen Darstellung ist bloss der Gedanke,[2] insonderheit gilt das für die Prosa und in ihr wieder für die Periode. Es macht sich in der Periode die enge Verbindung des logischen und des grammatischen Elements geltend, worin die höchste Vollkommenheit der Darstellung durch die Sprache sich an den Tag legt.[3] — Als Eideshelfer für seine Ansichten citiert Mundt selbst[4] Humboldts Wort aus dessen Schrift „Über das Entstehen der grammatischen Formen . . .“: „Die Schärfe des Denkens gewinnt, wenn den logischen Verhältnissen auch die grammatischen genau entsprechen.“

Becker. — Ohne jede psychologische Einkleidung kommt die logische Betrachtungsweise wieder bei K. F. Becker zum Ausdruck. Becker, dessen logische Behandlung der Grammatik schon von Steinthal und Wundt ad absurdum geführt worden ist, hat in seinem Werke „Der deutsche Stil“, das erstmalig 1848 erschien, die orthodoxeste logische Begründung der Stilistik gegeben. —

Wie er den Bau des einfachen Satzes im Gegensatz zu Wackernagel in den Kreis der Stilistik einbezieht und damit die Grenze der Grammatik überschreitet, so ist sein Augenmerk überhaupt von vornherein nicht so sehr auf die Grenzfestsetzungen als auf das einheitliche Ableitungsprinzip gerichtet. Der Mangel der inneren Einheit bildet den Hauptvorwurf bei der Beurteilung seiner Vorgänger, von denen er neben Cicero und Quintilian unter den Neueren nur Adelung nennt.[5] Und wenn man in dieser älteren Stilistik unter den verschiedenen Anforderungen die Zweckmässigkeit als die oberste geltend machte, so ist nach ihm die Darstellung der Gedanken als ein organischer Vorgang und die Schönheit der Darstellung als die Erscheinung ihrer organischen Vollkommenheit aufzufassen und als stilistisches Grundprinzip aufzustellen.[6] Die Darstellung der Gedanken soll ein organischer

[1]) Ebenda S. 135.
[2]) Ebenda S. 38.
[3]) Ebenda S. 107.
[4]) Ebenda S. 60.
[5]) Becker: Der deutsche Stil. S. 6.
[6]) Ebenda S. 12.

Vorgang sein; damit will er sagen: der sprachliche Ausdruck soll sich mit den logischen Verhältnissen vollkommen decken. Dürftig entwickelt findet er vor allem die Stilistik des zusammengesetzten Satzes, da befriedigende Nachweisungen über die Darstellung des Inhaltes und der logischen Form in den zusammengesetzten Sätzen bisher nirgends zu finden seien.[1]) — Zu einer höchst eigenartigen Auskunft kommt nun Becker selbst gegenüber diesem Problem, dem er mit Recht S. 324 eine erhöhte Bedeutung für die Stilistik zuspricht. Das Wesen des zusammengesetzten Satzes, d. h. die eigentliche Bedeutung der beiordnenden und unterordnenden Verbindungsform, wird, so meint er, dadurch klar erkannt, dass man den Gedanken des Sprechenden von dem nur besprochenen Gedanken unterscheidet, oder, wie man auch sagen könne, den anschauenden Gedanken von dem nur angeschauten.[2]) Die zuständige Form für von dem Sprechenden nur angeschaute Gedanken ist der Nebensatz, ist die Unterordnung, während anschauende Gedanken, Gedanken des Sprechenden, in beizuordnenden Hauptsätzen wiederzugeben sind, und auf der Vernachlässigung und Verletzung dieser Grundregeln und einiger weiterer Unterregeln beruht der weitverbreitete „unorganische periodische Stil",[3]) als dessen Lieblingsfehler die Wiedergabe von Gedanken des Sprechenden (dazu gehören auch Tatsachen, die man berichten will) in der Form von Nebensätzen bezeichnet werden kann.[4]) Durch diese Aufstellung soll der logische Wert der Gedanken, die wahre Bedeutung der beiordnenden und unterordnenden Verbindungsform klar erkannt und formuliert sein, und damit soll dann in der logischen Begründung die Einheit des Ableitungsprinzips gegeben sein, die die bisherigen stilistischen Theorien vermissen liessen. — Man wird einige Zweifel hegen dürfen, ob und inwieweit diese Einheit wirklich erreicht ist, weil man an der logischen Natur der Gegenüberstellung des (aktiv) gesprochenen und des (passiv) besprochenen Gedankens zweifeln darf. Nur ein so steif logischer Herr wie Becker konnte diese Vulgärpsychologie für Logik halten.

Rein logisch ist dagegen wieder die Definition der Periode.[5]) Der Gedanke erreicht seine höchste Vollendung, wenn mit dem

---

1) Ebenda S. 322.
2) Ebenda S. 325 ff.
3) Ebenda S. 351.
4) Ebenda S. 289.
5) Ebenda S. 400/401.

Urteil zugleich sein logischer Grund oder der Grund des Gegensatzes zu einem Gedanken verbunden wird; dieser höchsten Form des Gedankens entspricht die vollendeste Form des Satzes, die Periode, als die zuständige eigentümliche Form der Darstellung. Im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht, für die die Begriffe Periode und zusammengesetzter Satz gleichbedeutend sind, wird hier der Begriff der Periode erst dann für bestimmt erklärt, wenn man darunter den organischen Ausdruck für das Verhältnis des in einen Gedanken aufgenommenen logischen Grundes zum Urteil selbst begreift. Nur dieses Verhältnis soll seiner Natur nach fordern, dass die Gedanken in der Form eines Vorder- und Nachsatzes verbunden werden.[1]) — Es ist nicht uninteressant, dass Lehmann bei seiner logischen Theorie unter Periode im üblichen Sinn jeden zusammengesetzten Satz verstand — er nannte sogar den Hauptsatz den einzig notwendigen Bestandteil der Periode[2]) —, dass andererseits Wackernagel bei seiner äusserlich psychologischen Einteilung der Stilistik u. a. gerade die Definition der Periode logisch unterlegt wissen wollte.[3])

Wir können die drei Namen: Becker, Lehmann, Wackernagel nicht neben einander nennen, ohne zu erwähnen, dass die Priorität Lehmanns in Hinsicht der logischen Theorie in Beckers Lehrbuch zumal bei der Behandlung des zusammengesetzten Satzes nicht hervorgehoben ist. Einen geringeren Vorwurf wird man ihm daraus machen können, dass auch Wackernagels 1836/37 in Basel gehaltenen aber erst viel später veröffentlichten Vorlesungen unerwähnt geblieben sind. Hätte Becker sie berücksichtigt, dann hätte er Stellung nehmen müssen zu Wackernagels Abgrenzung der Stilistik gegen die Grammatik, dann hätte er nicht im Widerspruch und ohne Auseinandersetzung mit ihm die Betrachtung des einfachen Satzes in die Stilistik einbeziehen können, und dann wäre auch ihm und uns der Skandal der menschlichen Vernunft, wie Kant hier sagen würde, der unerträgliche Zwiespalt erspart geblieben, der in Frage der Betonung und Stellung zwischen Beckers Meinung und der schon von Wackernagel vertretenen richtigen Ansicht zu Tage tritt. — Die unmittelbare Erscheinung der logischen Form als der Tat des denkenden Geistes

---

[1]) Ebenda S. 400.

[2]) Lehmann: Allg. Mechanism. d. Periode. S. 45.

[3]) Wackernagel: Poetik, Rhetorik und Stilistik. S. 455. s. auch oben.



offenbart sich nach Becker in der Betonung,[1]) durch die unmittelbar die Unterschiede des logischen Wertes in der Stellung wie der Worte im einfachen Satze, so der Sätze im zusammengesetzten Satzganzen zum sichtbaren Ausdruck gelangen.[2]) Und zwar soll nun dabei das Glied, das den grösseren logischen Wert hat und darum durch die Betonung hervorgehoben wird, demjenigen Gliede, das geringeren logischen Wert und untergeordnete Betonung hat, nachfolgen.[3]) Deshalb folgt der Hauptsatz im zusammengesetzten Satz als Nachsatz auf den Nebensatz. Dieses „allgemeine Gesetz, das die Stellung der Sätze von ihrem logischen Wert abhängig macht“, erweckt schon durch seine zahllosen Ausnahmen den grössten Verdacht. Doch sollen auch die kausalen und koncessiven Adverbialsätze, die sich dem Gesetz „nicht so leicht fügen“,[4]) ihm doch unterliegen und immer wieder eine Bestätigung dafür bilden, dass der mit Nachdruck hervorgehobene Gedanke nachfolgt, der untergeordnete voransteht.[5]) Nur die Fragesätze wollen diesem Gesetz absolut nicht folgen, bei ihnen wird das hervorgehobene logische Verhältnis immer vorausgestellt.[6]) Was Becker zu diesem „Gesetz“ veranlasst hat — etwa der grössere logische Umfang des in der Regel nachgestellten Prädikatsbegriffs —, kann dahingestellt bleiben. Die ganze Aufstellung erleidet einen unaushaltbaren Stoss schon durch eine einfache historisch-völkerpsychologische Tatsache wie die, dass der Nebensatz seinem Hauptsatz ursprünglich und regulär nicht vor- sondern nachgeordnet ist;[7]) die Völkerpsychologie hat zahllose Beweise beschafft für das Prinzip der Voranstellung betonter Begriffe und damit dem geraden Gegenteil der Beckerschen Ansicht zum Siege verholfen, dem schon vor Becker Wackernagel klaren Ausdruck gegeben hat, als er hervorhob, der Gebrauch von Vordersatz und Nachsatz beruhe auf dem Streben, dem Nebensatz mehr Bedeutung zu gewähren und ihm

---

[1]) Becker: Der deutsche Stil. S. 31|32.
[2]) Ebenda S. 365.
[3]) Ebenda S. 371.
[4]) Ebenda S. 373.
[5]) Ebenda S. 374 bez. 376.
[6]) S. 378.
[7]) Vgl. Wundt: Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd. S. 322. „Das primäre Verhältnis ist, dass der Nebensatz dem Hauptsatz folgt, da dies der parataktischen Satzverbindung entspricht, die den Ausgangspunkt der Entwickelung gebildet hat.

durch die Stellung hervorzuheben.[1]) Auch wenn neuerdings Sütterlin mit seiner, ähnlich auch schon von H. Paul vertretenen, Bemerkung Recht hätte, das eine Gesetze der Voranstellung scheine die Fülle der Tatsachen nicht zu erschöpfen und auch das Satzende müsse — im Latein wenigstens — eine nachdruckverleihende Stelle gewesen sein,[2]) so würde das noch nicht die geringste Rechtfertigung für das doktrinär einseitige „Gesetz" Beckers abgeben und noch weniger für dessen logische Begründung.

Die Unzulänglichkeit der logischen Argumentation in diesem Kampfe, der noch in den siebziger, achtziger Jahren ebenso unausgetragen ist, — 1873 wurden Wackernagels Vorlesungen erstmalig im Druck herausgegeben von L. Sieber, 2. Aufl. 1887; 1884 erschien die 3. Auflage von Beckers Werk, bearbeitet von O. Lyon — kann nicht besser erhellen als daraus, dass sich beide Parteien auf sie berufen. Auch Wackernagels Interpretation war ja im Grunde logisch.

Sanders. Das Gleiche gilt vielleicht noch stärker von Daniel Sanders, der dabei ebenfalls — in seinem 1883 erschienenen Buch „Satzbau und Wortfolge in der deutschen Sprache" — in kontradiktorischen Widerspruch zur Beckerschen Ansicht tritt. Denn auch er hält dafür, dass ein Nebensatz, der als Vordersatz an die erste Stelle einer Periode tritt, eben dadurch sowohl der Bedeutung wie der Betonung nach ein grösseres Gewicht erhält.[3]) In dem ebengenannten Werke, das im übrigen, wie der Verfasser ausdrücklich hervorhebt,[4]) nur vom Satzbau, nicht vom Periodenbau handelt, also mehr ins Gebiet der Grammatik als in das der Stilistik fällt, offenbart sich noch in einer anderen Frage ein ebenso kontradiktorischer und, fast möchte man sagen, tragikomischer Gegensatz zu Becker. Im Rahmen seiner logischen Betrachtungsweise erklärt Becker: Die deutsche Sprache zeige ein entschiedenes Übergewicht über die anderen ganz besonders in der Darstellung der logischen Form, wie denn in der deutschen Sprache die Betonung eine ganz andere Bedeutung habe als in den anderen Sprachen.[5]) Hier wird also der freien deutschen Satz- und

[1]) Wackernagel: Poetik, Rhetorik u. Stilistik. S. 459.

[2]) Sütterlin: Das Wesen der sprachlichen Gebilde. Kritische Bemerkungen zu W. Wundts Sprachpsychologie 1901. S. 164. H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte. 3. Aufl. 1898. S. 239.

[3]) D. Sanders: Satzbau u. Wortfolge in der deutschen Sprache. S. 37.

[4]) Ebenda S. 240.

[5]) Becker: Der deutsche Stil. S. 66.

Wortstellung der logische Vorrang zuerteilt. Gerade das Gegenteil behauptet, ohne Beckers Ansicht zu kennen oder zu nennen, Sanders, aber ebenfalls aus logischer Erwägung, wenn er schreibt: Im Französischen und ähnlich im Englischen herrsche abgesehen von geringfügigen Ausnahmen, die streng gedankenmässige, logische Anordnung und Folge und zwar dieselbe in Haupt- und Nebensätzen. Immer stehe hier der regierende Satzteil vor dem regierten. Unbestreitbar trete daher die deutsche Wortstellung an Klarheit, Deutlichkeit und Übersichtlichkeit zurück.[1]) —

Die Geschichte spricht ihr Urteil, indem sie das Unzulängliche zum Ereignis werden lässt. Die — offen oder versteckt — logische Argumentation kann — von allen andern Bedenken und Einwänden abgesehen — für die Stilistik nicht mehr in Betracht kommen, nachdem ihre Anwendung bei der Erklärung der Probleme wiederholt zu genau entgegengesetzten Resultaten geführt hat. Die Lösung kann jetzt nur noch von der psychologischen Methode und Betrachtung erwartet werden. Wie sie ganz nie und nirgend hatte zurückgedrängt werden können, so wird sie allmählich immer klarer in ihrer Bedeutung erkannt. — Wir haben gesehen, inwieweit Wackernagels Darstellung psychologischer Natur war oder sein wollte. Frei von logischer Betrachtung findet sich ein rein psychologischer Erklärungsversuch zum ersten Mal bei L. Gerlach in dessen Arbeit „Theorie der Rhetorik und Stilistik", die 1877 in den Jahresberichten des Dessauer Gymnasiums erschienen ist.

L. Gerlach. Freilich hat Gerlach diesen Versuch unternommen ohne klare Erkenntnis seiner Bedeutung und unter Aufgabe gerade einiger der gesichertsten geschichtlichen Ergebnisse und Errungenschaften. Wenn wir den Kern seines Gedankenganges herausschälen, so ergiebt sich etwa folgendes: — Inhalt und Zweck der Darstellung sind verschiedenartig, je nachdem diese oder jene Seelenkraft bei der Schöpfung des Inhaltes vorzugsweise tätig gewesen ist und demgemäss bei der Rückschöpfung in Anspruch genommen wird, so hatte Wackernagel[2]) gelehrt und danach seine Dreiteilung der Stilistik gewonnen. Unter stärkerer Hervorhebung der Abweichung als der Übereinstimmung erklärt nun Gerlach: Nicht nach den Zierraten, nach bestimmten Gruppen von Ornamenten, mit denen bei Wackernagel die einzelnen Stilarten identi-

[1]) Sanders: Satzbau und Wortstellung in der deutschen Sprache. S. 240/241.

[2]) Wackernagel: Poetik, Rhetorik und Stilistik. S. 418.

fiziert würden, bestimmen sich die Gruppen des Stils, sondern allein nach Inhalt und Absicht, und die komme vornehmlich zum Ausdruck in der Geberde und dem Tone des Vortrages.[1] Die Formen der Ironie und des Gebetes werden als Beispiele und als Belege hierfür angeführt. Solche und ähnliche Betrachtungen nötigten dazu, die Stilistik auf die Deklamation zu gründen.[2] Damit fallen denn, was in der Praxis von vornherein schon der Fall sein soll, Rhetorik und Stilistik in Eins zusammen, so zwar, dass man von einer Einfügung der Rhetorik in die Stilistik sprechen kann.[3] — Für die Komposition der Periode wird daher die Einheit der Tonhöhe, die zu unterscheiden ist von der Tonstärke, das wahre Richtmass abgeben. Aus den daraus sich ergebenden Bestimmungen sind die folgenden 2 Gesetze besonders bemerkenswert. Grammatische Verhältnisse, welche eine Toneinheit begründen, — so sagt das erste Gesetz[4] —, dürfen nicht wie Glieder einer Kette in sich weitergesponnen werden; es dürfen also nicht mehrere Präpositionalausdrücke von einander abhängen, nicht mehrere Genitive, Infinitive, Sätze mit dass, etc., weil ihr gegenseitiges Verhältnis durch den Vortrag auf keine Weise klar gemacht werden kann. — Das zweite Gesetz, das wir im Hinblick auf unsere eigenen späteren Erörterungen besonders hervorheben, knüpft an die mittlere Leistungsfähigkeit der menschlichen Stimme an. Den alten Rednern hätten, so erfahren wir S. 11, infolge grösserer Übung ganz ungewöhnliche Stimmmittel zu Gebote gestanden, Demosthenes habe über 4 verschiedene Tonlagen verfügt. Die Erfahrung lehre aber, dass für gewöhnlich mit 3 Tönen alles bestritten wird, daraus folge, dass man über die Nebensätze des 2. Grades nicht hinausgehen dürfe. Dieser Spielraum sei noch weit genug, insofern die Nebensätze, welche mit dem Hauptsatz eine Toneinheit bilden, garnicht in Anrechnung kommen.[5]

Bei diesem Versuch, die Stilistik auf die Deklamation zu gründen, war von vornherein die logische Betrachtungsweise völlig ausgeschlossen, und insoweit bedeutet Gerlachs Standpunkt über den seiner Vorgänger einen unverkennbaren Fortschritt. Andererseits ist aber das hier aufgestellte Prinzip — abgesehen davon,

[1] L. Gerlach: Theorie der Rhetorik und Stilistik. S. 5.
[2] Ebenda S. 6.
[3] Ebenda S. 7.
[4] Ebenda S. 9.
[5] Ebenda S. 11.

dass die Grenze zwischen Rhetorik und Stilistik, die Wackernagel gezogen hatte, wieder verwischt wurde — trotz seiner psychologischen Natur zu einseitig und zur Erklärung der mannigfaltigsten Erscheinungen längst nicht hinreichend. Lehmann spricht einmal im Vorwort zu seinem Allgemeinen Mechanismus des Periodenbaues, in welchem Werke er seine oben besprochene logische Argumentation an von ihm eingeführten Satzsymbolen anschaulich zu machen sucht, davon, die Stilistik habe eine Reduktion des Ohres auf das Auge[1]) anzustreben. Hier bei Gerlach haben wir eine Reduktion der Vernunft und aller Sinne auf das Ohr. Der Periodenbau erhält seinen Zusammenhalt, seine Möglichkeit erst durch Mund und Ohr. Die Grammatik, heisst es S. 12, könnte uns nicht hindern, alles in kurze Hauptsätze aufzulösen. Wo ist nun da die Grenze? Nicht Liebhaberei und Willkür, sondern der Zwang sachlicher Notwendigkeit sollte hier entscheiden! Diese sachliche Notwendigkeit wird hier gefasst als eine Mund- und Ohr-Notwendigkeit.

Offenbar kommen bei dieser in gewissem Sinne rein psychologischen Theorie weder die innerpsychische Wurzel des Satzbaues in der apperceptiven Tätigkeit noch die Faktoren der völkerpsychologischen Sprachentwickelung zu ihrem Rechte.

Bevor wir diese beiden Momente von uns aus näher geltend machen, weisen wir noch auf einen in der geschichtlichen Entwickelung der Stilistik mehrfach und namentlich in den letzten Jahren wiederholt eingenommenen Standpunkt, der in seiner Weise unbestreitbar berechtigt ist, der sich von selbständiger theoretischer Erörterung fern hält und aus den geschichtlich vorliegenden stilistischen Leistungen grosser Schriftsteller die praktischen Lehren zieht. Wir erwähnten schon, dass Th. Mundt in seiner Kunst der deutschen Prosa dem ersten theoretischen Teil einen zweiten über die litterarische Entwicklung der deutschen Prosa folgen liess.

A. Philippi. Es ist kennzeichnend, dass Ad. Philippi in seiner 1896 erschienenen „Kunst der Rede“ gerade umgekehrt eine Geschichte der Prosa als ersten Teil voranschickt, und dann in einem zweiten unter dem Titel „Theorie der Abhandlung und der Rede“ die etwa aus der Geschichte zu entnehmenden Lehren bespricht. In seiner Geschichte der Prosa berücksichtigt Philippi die griechisch-römische, die italienische, die französische, die eng-

[1]) Lehmann: Allg. Mechanism. des Periodenbaues. S. X.

lische, endlich die deutsche Prosa, namentlich von Liskow und Klopstock an bis auf die neuere Zeit. Bei der Gelegenheit sei erwähnt, dass sich für die Zeit vor Klopstock etwas ausgiebigeres Material als bei Philippi in dem genannten Abschnitt des Mundtschen Werkes vorfindet.

Wie berechtigt und notwendig nun auch die Geschichte der Prosa ist, so ist doch wenigstens ihre bisherige Behandlungsweise für die Theorie der Stilistik unfruchtbar; vom völkerpsychologischen Gesichtspunkt aus beurteilt, will sie zugleich zuviel und zuwenig, zuviel, insofern eine psychologische Interpretation individueller stilistischer Eigentümlichkeiten, soweit sie überhaupt möglich ist, nur auf Grund genauer Detailforschung erfolgen kann, — zuwenig, insofern sie den Zusammenhang der stilistischen Probleme mit der allgemeinsprachlichen grammatisch-syntaktischen Entwicklung und deren völkerpsychologischen Bedingungen nicht beachtet, einen Zusammenhang, der gerade für die fundamentalste und zunächst zu lösende Aufgabe der Stilistik, für den Periodenbau von grösster Wichtigkeit ist.

Eben in diese Einschränkung und in diese Erweiterung setzen wir das Motto unserer Arbeit. Eben von hier aus werden wir darauf hingewiesen, im nächsten Kapitel an die völkerpsychologischen Untersuchungen und Ergebnisse auf syntaktischem Gebiet anzuknüpfen, um zu einer sicheren Theorie der Periode und ihrer psychischen Wirkung, und damit auch zu einer sicheren Beurteilung der syntaktischen Eigenheiten Kants zu gelangen. Wir müssen uns zu diesem eigenen Weg entschliessen nach allem, was uns die Geschichte der Stilistik gelehrt hat, in der im übrigen in der letzten Zeit der Eifer wenigstens der theoretischen Erklärung augenscheinlich nachgelassen hat. Auf den Gegenwartshöhen der Erkenntnisgebirge lichtet sich allmählich der Wald, der Baumwuchs der Geschichte. Indem wir im folgenden eine zusammenhängende Erklärung auf völkerpsychologischer Basis versuchen, werden wir dabei wiederholt noch Gelegenheit haben, Überblicke auf die bisherigen Theorien zu werfen.

Litteratur zur Geschichte.

Balthasar Kindermann, Der deutsche Wohlredner, 1660, vermehrt von Caspar Stieler, dem „Spaten“ 1680. Der deutsche Poet. 1664.

Fabricius, Philosophische Redeleehre. 1739.

Buffon, Akademierede über den Stil. 1753.

Gottsched, Ausfürliche Redekunst. 1728. 6. Aufl. 1759. — Grundlegung einer deutschen Sprachkunst. 1748. — Versuch einer kritischen Dichtkunst für die Deutschen. 1730.

Joh. Chr. Adelung, Über den deutschen Styl. 1785. 2. Bd.

Bürger, Lehrbuch des deutschen Stils. Herausgegeben von Reinhardt. 1826.

Fr. Schmitthenner, Methodik des Sprachunterrichts nebst Vorschlägen zur Verbesserung der deutschen und lateinischen Grammatik und Stilistik. 1828.

S. H. Herling, Grundregeln des deutschen Styls oder der Periodenbau der deutschen Sprache. Ein Lehrbuch für den stylistischen Unterricht. 1832.

Joh. Aug. Lehmann, Allgemeiner Mechanismus des Periodenbaues nebst einem Versuch, an ihn eine Kritik der deutschen Periode anzuknüpfen. 1833.

Th. Mundt, Die Kunst der deutschen Prosa. 1837. 2. Aufl. 1843.

Rinne, Theoretische deutsche Stillehre.

W. Wackernagel, Poetik, Rhetorik und Stilistik, als Vorlesung. 1836/37. Im Druck herausgegeben von L. Sieber 1873. 2. Aufl. 1887.

K. F. Becker, Der deutsche Styl. 1848. 3. Aufl. bearbeitet von O. Lyon. 1884.

L. Gerlach, Theorie der Rhetorik und Stilistik. 1877.

Sanders, Satzbau und Wortfolge in der deutschen Sprache. 1883. 2. Aufl. 1895. — Deutsches Stilmusterbuch. 1886.

Steinthal, Der Stil Humboldts 1884 in Steinthals Ausgabe der sprachphilosophischen Werke Humboldts.

Lehrbücher.

K. Michelsen, Katechismus der Stilistik. 1889.

H. Probst, Deutsche Redelehre. 1900. 3. Aufl. 1906.

Josef Fischer, Lehrbuch der Stilistik, Metrik und Poetik. 1888. Bearbeitet von Funk 1908.

M. Evers, Deutsche Sprach- und Stilgeschichte. 1899.

Zur Rhetorik.

Falkmann, Praktische Rhetorik. 1835.

K. A. Hoffmann, Rhetorik. 1883—86.

Bendix, Katechismus der Rhetorik. 5. Aufl. 1896.

Flathe, Deutsche Reden. 1893—94.

Skraup, Die Kunst der Rede und des Vortrages. 1894.

Hilty, Lesen und Reden. 1895.

Philippi, Die Kunst der Rede. 1896.

Chaignet, La rhétorique et son histoire. 1888.

Einschlägiges aus der modernen Sprachwissenschaft zur Kritik.

H. Winkler, Zur Sprachgeschichte (Nomen, Verb und Satz, Antikritik). 1887.

H. Wunderlich, Der deutsche Satzbau. 1892.

H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte. 3. Aufl. 1898.

H. Jacobi, Kompositum und Nebensatz. 1897.

E. Elster, Prinzipien der Litteraturwissenschaft. I. Bd. 1897. Bes. d. 5. Kap. „Sprachstil“.

W. Reichel, Sprachpsychologische Studien. 4 Abhandlungen über Wortstellung und Betonung des Deutschen in der Gegenwart, Sparsamkeit, Begründung der Normalsprache. 1897.

F. N. Fink, Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung. 1899.

O. Dittrich, Die sprachwissenschaftliche Definition der Begriffe „Satz“ und „Syntax“. 1902. Philos. Stud. Bd. 19.

P. Barth, Zur Psychologie der gebundenen und freien Wortstellung. 1902. (Philos. Stud. Bd. 19.)

L. Sütterlin, Das Wesen der sprachlichen Gebilde. Kritische Bemerkungen zu W. Wundts Sprachpsychologie. 1902.

Ferner die einschlägigen Werke Humboldts, Steinthals, Wundts.

---

5. Kapitel.

Das Grundgesetz des Periodenbaues.

I. Formulierung des Gesetzes.

Die möglichen Methoden der Verbindung der Sätze, der Arten ihres Zusammenhanges, haben in der geschichtlich-bedingten Entwickelung der Sprachen unter dem Einfluss und der unwillkürlichen Beachtung der allgemeingültigen psychischen Bedingungen sich herausgebildet unter Annahme bestimmter psychischer Bedeutungen. Aber nicht nur die Entwickelung zu diesen festen Bedeutungen, sondern auch die Verwendung der Satzverbindungsmethoden, der Satzzusammenhangsarten, in ihren festen geschichtlichen Bedeutungen ist gebunden an die allgemeinen Gesetze und Eigenschaften des menschlichen Bewusstseins. Gewissermassen ist so eine doppelte Rücksichtnahme auf diese unsere psychologischen Bedingungen erforderlich, eine unmittelbare, und eine mittelbare hinsichtlich der geschichtlich herausgebildeten Bedeutungen. Wo diese beiden Faktoren — sei es bewusst, sei es unbewusst — beachtet werden, da wird der Bau eines Satzgefüges, einer Periode allen kritischen Ansprüchen gerecht werden, da wird das erste Grundgesetz der Stilistik erfüllt sein. Wir können es das erste Grundgesetz nennen, insofern als nach Wackernagels Grenzbestimmung mit der Periodenlehre das Gebiet der Stilistik beginnt.

Solange die völkerpsychologische Wurzel der Satzzusammenhänge unerkannt war und stilistisch unbeachtet blieb, konnten die stilistischen Anforderungen, die an eine Periode gestellt werden können, in ihrer Vielfältigkeit unmöglich unter ein Gesetz gebracht werden, und so bildete die Stilistik eine Sammlung von mehr oder minder lose zusammenhängenden Regeln und Ratschlägen, wofür alle bisherigen Lehrbücher der Stilistik als Beispiele angeführt werden können. — Nicht starre logische Normen können die Einheit unter dem werdenden Gesetz erfassen; nur an der Hand der Völkerpsychologie können wir in dem eben von uns formulierten Gesetz alle einzelnen stilistischen Anforderungen an den Periodenbau auf ihre einheitliche Wurzel zurückführen, auf die vereinigte Wirksamkeit der beiden Momente, der geschichtlich herausgebildeten völkerpsychologischen Bedeutungen der Satzzusammenhangsarten und ihrer an die allgemeingültigen psychischen Bedingungen gebundenen Verwendung.

Die Komplexität dieses Gesetzes lehrt uns nun gleich ein Anderes, das die bisherige Auffassung der Stilistik wiederum vermissen lässt, lehrt uns, dass das einzelne stilistische Gebot oder Verbot als komplexes Gebilde abhängig ist von einer Mehrheit wirkender Ursachen, geschichtlich bedingter und rein psychologischer, lehrt uns in der Stilistik das Wort Goethes achten:

Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles.[1])

Indem wir den geschilderten Doppelcharakter bei den unter das Gesetz fallenden Einzelerscheinungen erörtern wollen, werden wir freilich bald mehr die allgemeinen psychischen Bedingungen, bald mehr die völkerpsychologischen Bedeutungen betonen, werden wir eine Sonderung des eigentlich Verbundenen und Zusammengehörigen vornehmen müssen, wir werden aber dabei uns vor Augen halten, dass alle diese Gestaltungen nur durch das Zusammenwirken beider Momente zu Stande kommen können, und nur in deren Vereinigung ihren letzten gesetzmässigen Halt finden. Damit wir zu einer Übersicht gelangen, werden wir zum Leitfaden unserer Einteilung insofern die allgemeinen psychischen Bedingungen nehmen, dass wir zunächst die Fälle betrachten, bei denen die Einheit der Apperception eine Hauptrolle spielt, und dann diejenigen, bei denen der Umfang der Aufmerksamkeit besondere

---

[1]) Goethe: Gott und Welt. Epirrhema.



Berücksichtigung verlangt. Bevor wir uns aber dazu wenden können, den Einfluss dieser beiden Faktoren auf die entwickelte Struktur des zusammengesetzten Satzes festzustellen, müssen wir deren allgemeine völkerpsychologische Grundlage, das sprachliche Wesen der Para- und Hypotaxe kurz beleuchten.

Die völkerpsychologischen Bedeutungen der Satzverbindungsarten.

Wesen der Parataxe und Hypotaxe.

Hier ist nun die Stelle, wo wir unmittelbar an die geschichtlich vorliegenden Arbeitsergebnisse anknüpfen, hier geht zugleich der Streit der Meinungen bis in die jüngste Vergangenheit fort, wobei jedoch zumal in der letzten Zeit den Anlass und Ausgangspunkt zu diesen Erörterungen weniger die stilistischen Theorien als allgemeine syntaktische Untersuchungen abgegeben haben.

Es entspricht dem logischen Grundcharakter der Stilistik, dass sie bisher fast stets in der grammatikalisch-syntaktischen Unter- und Beiordnung nur Ausdrucksmittel für die logischen Beziehungen hat sehen wollen. Derart, dass die logischen Verhältnisse das Regulativ der grammatischen bilden sollten, demzufolge dann grammatisch streng unterschiedene zusammengeworfen und grammatisch zusammengehörige auseinander gerissen wurden. Wir brauchen nur an Herling oder Becker zu erinnern. Herling, der einmal die Unterordnung mit der faktorischen Verbindung zweier Zahlen und die Beiordnung mit der durch + oder — bezeichneten Summenverbindung vergleicht,[1]) unterschied, wie wir oben gezeigt haben, vier Fälle der Unterordnung, wobei konjunktionale Unterordnung, konjunktionale Parataxe und reine Parataxe als ebenbürtig in eine Reihe gestellt wurden. Und wenn wir Becker Glauben schenken wollen, so ist die eigentliche Bedeutung der beiordnenden und unterordnenden Verbindung gegeben durch die Unterscheidung der Gedanken des Sprechenden von den nur besprochenen Gedanken, so zwar, dass die ersten in der Form der Beiordnung, die letzten ihnen untergeordnet aufzutreten haben. Dass solche logische Spekulationen, deren Einfluss wir auch in den Definitionen und Bestimmungen über die Periode bei Becker, Wackernagel, Lehmann kennen gelernt haben, den grammatisch-syntaktischen Beziehungen ihnen fremde Motive unterlegen, zeigt

---

[1]) Herling: Grundregeln des deutschen Stils. S. 30.



am klarsten das hierbei überall zu Tage tretende Missverhältnis zwischen Logik und Syntax, die durchaus nicht auf einander zugeschnitten sind. Demgegenüber wird die völkerpsychologische Interpretation Sinn und Bedeutung der jeweils vorhandenen grammatikalisch-syntaktischen Beziehungen nicht nach einer ihnen wesensfremden Norm regulieren, sondern aus ihrer sprachlichen Verwendung und ihrer sprachlichen Entwickelung abzunehmen suchen. Von hier aus ohne Rücksicht zunächst auf die Stilistik ist dann auch die Feststellung der in Rede stehenden Verhältnisse erfolgt, wobei freilich über Einzelheiten die Meinungen wohl noch bis auf den heutigen Tag auseinandergehen. Als geschichtlichen Anfang dieser bis in die Gegenwart herabreichenden Untersuchungen können wir W. v. Humboldts Betrachtungen über die Konjunktionen ansehen in seiner Einleitung „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechtes". (§ 21 A. b. u. c. W. v. Humboldts sprachphilos. Werke, herausgegeben v. Steinthal, S. 570 ff.) Es genügt, wenn wir diesen Anfang kurz erwähnen und uns dann gleich dem Ende, den Erörterungen der letzten Vergangenheit, zuwenden. Wie Humboldt im einfachen Satz das Verbum für den „Leben erhaltenden und Leben verbreitenden Mittelpunkt" hält (ebenda S. 548), so erklärt er die Konjunktionen als Träger der Einheit in den zusammengesetzten Sätzen. Jeder Satz, sagt er, muss als Eins genommen, diese Einheiten müssen aber wieder in eine grössere verknüpft und der vorhergehende Satz so lange schwebend vor der Seele erhalten werden, bis der nachfolgende der ganzen Aussage die vollendete Bestimmung giebt. Mit diesen Worten wird die Grundfunktion der Konjunktionen klar als eine psychologische, als eine apperceptive Funktion bezeichnet. Im unmittelbaren Anschluss daran kommt Humboldt auf die Unterscheidung zwischen den „leichteren" Konjunktionen, die nur Sätze verbinden und trennen, und den „schwierigeren", die Sätze von einander abhängig machen. Diese Gegenüberstellung ist uralt, sie ist, wie Humboldt selbst hervorhebt, schon von den griechischen Grammatikern gemacht worden; das bemerkenswerte ist, dass Humboldt an dieser Stelle — wohl zum ersten Male — eine völkerpsychologische Herleitung der geschichtlichen Entstehung der „schwierigeren", die Sätze von einander abhängig machenden, d. h. der hypotaktischen Konjunktionen giebt. Die Mehrzahl der weniger ausgebildeten

Sprachen, so führt er aus, hat entweder überhaupt Mangel an Konjunktionen und lässt die Sätze unverbunden aufeinanderfolgen oder bedient sich zur Verknüpfung nur unmittelbar zu diesem Gebrauch passender, ihm nicht ausschliesslich gewidmeter Wörter, wobei es sich zunächst um „gerade fortlaufende" Verknüpfung handelt. Erst die weitere Entwickelung lässt aus solchen Wörtern bestimmte eigentümliche Partikeln hervorgehen, indem dann zugleich die syntaktische Verbindung aus einer parataktischen in eine hypotaktische überzugehen pflegt. Humboldt zeigt diese Entwickelung an einem Beispiel, das ein Musterbeispiel für dies Gebiet der Völkerpsychologie geworden ist, an der Entstehung der Konjunktion „dass". In dem: ich sehe, dass du fertig bist, steckt das ursprüngliche: Ich sehe das, du bist fertig, — so zwar, dass das „richtige grammatische Gefühl in späterer Zeit die Abhängigkeit des Folgesatzes symbolisch durch die Umstellung des Verbum angedeutet hat".

Diese sprachgeschichtliche Erkenntnis von der Entstehung der Hypotaxe aus der Parataxe ist — in Einzelheiten ausgebaut und vervollkommnet — heute grundsätzlich wohl überall anerkannt, wenn auch von der einen oder anderen Seite daneben noch andere Entwickelungsmöglichkeiten angenommen werden. Wir vertreten hier in allem wesentlichen die Ansicht Wundts gegen den etwas abweichenden Standpunkt H. Paul's in dessen Werk: Prinzipien der Sprachgeschichte. Nach Wundt ist als Ausgangspunkt aller syntaktischen Beziehungen überall der Zustand der reinen Parataxe, der Nebeneinanderstellung gleichgebauter Sätze (Sätze ohne syntaktischen Strukturunterschied) vorzufinden oder vorauszusetzen und bei der weiteren Entwickelung der Satzformen, die sich zugleich in der Entwickelung der Partikeln wiederspiegelt, ist dann die Hypotaxe überall und stets erst aus einem Stadium konjunktionaler Parataxe hervorgegangen, während Paul die Ansicht, dass die Hypotaxe durchgängig aus der Parataxe entstanden sei, für irrtümlich hält und das Bestehen der Hypotaxe schon auf primitiver Sprachstufe annimmt. Zwar erkennt auch Paul in der Entwickelung der Hypotaxe eine stufenweise Annäherung an gänzliche Unterordnung,[1]) aber andererseits erklärt er, dass eine Parataxe mit voller Selbständigkeit ohne irgendwelche hypotaktische Bedeutung gar nicht vorkommen könne, dass selbständig im strengsten Sinne

[1]) H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte. 3. Aufl. S. 134.

nur ein Satz sei, der um seiner selbst willen ausgesprochen werde[1]) und bestreitet damit, dass die Hypotaxe immer durch äussere sprachliche Mittel als solche kenntlich sein müsse. Dann aber bleibt, wie Wundt mit Recht hervorhebt, zuletzt kein anderes Kriterium der Hypotaxe übrig als das logische, das den sprachlichen Beziehungen wesensfremd ist. Wir werden daher den Begriff der Hypotaxe nicht so weit ausdehnen dürfen und uns genau an die sprachlichen Veränderungen halten müssen, die die vollendete Hypotaxe kennzeichnen und zugleich ihr Hervorgehen aus der konjunktiven Parataxe beweisen. Unter diesen sprachlichen Merkmalen unterscheidet Wundt:[2]) äusserliche, wozu gehören die charakteristischen syntaktischen Änderungen (im Deutschen z. B. die eigentümliche Schlussstellung der Kopula im Nebensatz) und die wesentlich verminderte Pause zwischen Hauptsatz und Nebensatz im Unterschied von der eigentlichen Satzpause und dann ein mehr innerliches Merkmal, den Bedeutungswandel der Konjunktion, durch den sie gewöhnlich dem ursprünglichen parataktischen Gebrauch entrückt und auf den hypotaktischen beschränkt wird.[3]) — An der Hand dieses Massstabes erkennen wir da, wo zwar verbindende Partikeln auftreten, aber die selbständige Satzform unversehrt lassen, stets noch eine Parataxe, die nach den Worten Wundts, — mag gleich der Gedanke einer Beziehung der einzelnen Sätze zu einander ausdrücklich durch die Partikeln betont sein, doch dem einzelnen Satz im Bewusstsein des Redenden eine Selbständigkeit verleiht, die erst aufhört, wenn auch äusserlich die Unterordnung eingetreten ist. Wenn man auch zugeben kann, dass gelegentlich einmal eine hypotaktische Konjunktion nicht gerade aus der Parataxe hervorgegangen sein kann, so darf man doch die Grenzen zwischen Hypotaxe und Parataxe nie aus logischen Erwägungen ineinander überlaufen lassen. Denn es handelt sich hier nicht im geringsten um logische Begriffe, sondern um auch in der Sprache treu zum Ausdruck gelangte psychologische Unterschiede.[4])

---

1) Ebenda S. 138.

2) Wundt: Völkerpsychologie. I. Die Sprache. 2. Bd. 2. Aufl. S. 306.

3) Ein parataktischer Gebrauch einer heute nur noch hypotaktisch benutzten Partikel findet sich z. B. in der dialektisch vielleicht noch vorkommenden Verwendung des als wie in: „Ich glaub als, der blast Trübsal". (Beispiel aus Hermann Kurz, Novellen, das Arcanum.)

4) Ebenda S. 308, 309.

Controverse Wundt-Jacobi.

Stehen wir damit hinsichtlich des völkerpsychologischen Werdeganges der syntaktischen Beziehungen im allgemeinen auf Wundts Standpunkt, so erscheint uns ein Punkt nicht völlig sicher und genau. Wundt meint, der — gleich noch näher zu besprechende — Unterschied zwischen Relativsätzen und konjunktionalen Nebensätzen trete auch sprachgeschichtlich darin hervor, dass der Nebensatz primär, ohne Einfluss sekundärer Änderungen dem Hauptsatz entweder folge oder vorausgehe, nicht aber wie der Relativsatz demselben inkorporiert werde.[1] Dieses Unterscheidungsmittel erscheint mir deshalb wenigstens nicht allgemeinstichhaltig, weil H. Jacobi für das Sanskrit die Entstehung des Relativsatzes aus einem neben dem Hauptsatz gestellten Satz erwiesen hat. Das Sanskrit fordert direkt, dass der Relativsatz entweder vor- oder nachgeschaltet (also nie eingeschaltet) werde.[2] Ein primärer Satzstellungsunterschied zwischen den Relativsätzen und den konjunktiven Nebensätzen lässt sich also nicht geltend machen.

Überblick über die Satzverbindungsarten.

Wenn dieses Unterscheidungsmittel nicht als allgemein stichhaltig sich erweist, so können wir darum doch nicht, wie es häufig in Grammatiken geschieht, die Relativsätze unterschiedslos den anderen Nebensätzen zugesellen. Denn es besteht ein wesentlicher grammatisch-psychologischer Unterschied, äusserlich schon an der Deklinierbarkeit der Relativpronomina erkennbar, darin, dass die Relativsätze immer nur an einen Teil des übergeordneten Satzes anknüpfen. Schon auf der parataktischen Stufe besteht dieser Unterschied. Der partiellen Parataxe, wie sie hauptsächlich durch die Demonstrativa vertreten wird, steht die totale Parataxe (und, aber etc.) gegenüber. So kommen wir zu einem viergliedrigen Schema der Satzverbindungen, bei dem wir dann bei den totalen Verbindungen nach den logischen Beziehungsformen weitere Unterglieder unterscheiden können, und so etwa die folgende Einteilung gewinnen.[3]

---

[1] Wundt: Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd. S. 331.

[2] H. Jacobi: Compositum und Nebensatz (Studien über die indogermanische Sprachentwickelung). 1897. S. 32.

[3] Vgl. Wundt: Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd. S. 330 ff.

I. Partielle Parataxe (Demonstrativa).
II. Totale Parataxe.
1. Koordination (und, auch, also, denn u. s. w.).
2. Opposition (aber, sondern, dennoch, dagegen).
3. Limitation (indessen, gleichwohl, jedoch, übrigens).
III. Partielle Hypotaxe (Relativa).
IV. Totale Hypotaxe.
1. Lokale Beziehungsformen.
2. Temporale Beziehungsformen.
3. Allgemeine Bedingungsverhältnisse.

Diesen vier Gruppen steht die reine Parataxe, die Form der einfachen verbindungslosen Aufeinanderfolge der Sätze gegenüber.

Die gemeinsame Grundfunktion aller Satzverbindungen werden wir mit Humboldt darein zu setzen haben, dass die beiden verbundenen Sätze — bei den partiellen Verbindungen ist das genauer ein Satzteil und ein Satz — gemeinsam vor der Seele schwebend erhalten werden, wir werden sagen, in der Aufmerksamkeit erhalten werden. Das weitere wesentliche Moment der Gliederung unseres Schemas bildet dann der für uns hier hauptsächlich zu beachtende psychologische Unterschied zwischen Parataxe und Hypotaxe.

Der Fortschritt von Humboldt zu Wundt ist auch hier unverkennbar. Humboldt unterschied zwischen den „leichteren“ Konjunktionen, die nur Sätze verbinden und trennen, und den „schwierigen“, die Sätze von einander abhängig machen, bei denen das richtige grammatische Gefühl der Abhängigkeit sich in syntaktischen Strukturänderungen Ausdruck verschafft hat.[1]) Wundt dagegen stellt den Unterschied genauer dahin fest, dass bei der Parataxe die verbundenen Sätze Inhalte selbständiger Gesamtvorstellungen sind, während bei der Hypotaxe beide Gedankeninhalte zu einer Gesamtvorstellung verschmelzen, was nur möglich ist, wenn nicht nur ein Gefühl der Abhängigkeit, sondern bestimmte Vorstellungen von der Beschaffenheit der Verbindungen vorhanden sind.[2])

In etwas anderer Fassung werden wir den wichtigen Unterschied, den wir neben dem Charakter der Grundfunktion für die Folge festhalten müssen, vielleicht so wiedergeben können. Bei der parataktischen Verbindung treten die Sätze im Bewusstsein des Sprechenden oder des Schriftstellers reihenweise hintereinander

[1]) Humboldt.
[2]) Wundt: Die Sprache. 2. Bd. S. 333.

und zwar so, dass der erste Satz sich zunächst vollkommen selbständig aufbaut und dann, da er in der Aufmerksamkeit erhalten bleibt, dem zweiten irgendeine partielle oder totale parataktische Anknüpfung gestattet; und auch in der Aufmerksamkeit des Hörenden oder Lesenden steht der erste Satz und ebenso abgesehen von der Rückbeziehung der zweite völlig selbständig da; die receptive Aufnahme wird beide Sätze infolge der Verbindung in der Aufmerksamkeit erhalten, sie kann hinterher beide zu einer Gesamtvorstellung vereinigen, die sprachliche Gestaltung veranlasst sie dazu nicht, steht ihr viel eher dazu im Wege. Jeder Satz bleibt also durch einen mit ihm konjunktionell parataktisch verknüpften, soweit sich nicht überhaupt alle Bewusstseinsinhalte beeinflussen, in seiner Selbständigkeit unverändert. Daher sind denn auch alle rein attributiven Satzkonstruktionen, die Infinitiv- und Participialsätze, wie sie namentlich die klassischen Sprachen so üppig ausgebildet haben (Accusativ c. Inf. etc.) als parataktisch zu bezeichnen.[1]) Die hypotaktische Verbindung dagegen geht im Bewusstsein des Schriftstellers aus einer Gesamtvorstellung hervor, und diese enge apperceptive Inbeziehungsetzung macht sich in den mannigfachen syntaktischen Strukturänderungen geltend; durch sie wird dann wieder die receptive Aufmerksamkeit zur apperceptiven Inbeziehungsetzung, zur Bildung einer Gesamtvorstellung angeregt, was nur unter Beeinflussung der beziehend-vergleichenden aktiven Apperception geschehen kann.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass alle diese Beziehungen, zwischen denen Übergangsformen mancher Art vorkommen mögen, von besonderer Wichtigkeit für die Aussagesätze sind, deren stilistische Komposition wir hier erörtern wollen, auf die wir uns aber auch beschränken werden.

II. Satzstellungen.

Ineinandergreifen der völkerpsychologischen Bedingungen und allgemeinen psychologischen Bedingungen.

Nachdem uns die Völkerpsychologie den psychologischen Charakter der Satzverbindungen erwiesen hat, dürfen wir sofort schliessen, dass die Ausübung dieser Funktionen an gewisse all-

[1]) Vgl. Wundt: Die Sprache. 2. Bd, S. 368.

gemeine psychologische Bedingungen geknüpft sein, dass somit von deren Beachtung oder Nichtbeachtung die stilistische Wirkung einer Satzverbindung, einer Periode, abhängig sein wird. Nun greift, insonderheit bei der Hypotaxe, bei der Entstehung einer Satzverbindung als charakteristischstes Moment der syntaktischen Funktion ein Apperceptionsakt ein, der zwei Gesamtvorstellungen, die psychologischen Substrate zweier Sätze, in einer Endsynthese zu einer allgemeineren Gesamtvorstellung zusammenfasst. Es werden also bei der Gliederung der Sätze in einer Periode vor allem die Gesetze der Apperception und der apperceptiven Gliederung gewahrt sein müssen. Um deren Einfluss im einzelnen zu bestimmen, müssen wir die verschiedenen gesetzmässigen Eigenschaften der Apperception, die wie in der Regel unwillkürlich so immer gleichzeitig vereint wirksam sein werden, von einander isoliert betrachten. In einem gewissen Grade wird uns das ermöglicht dadurch, dass wir unterscheiden können zwischen den Stellungen der Sätze und der Zahl der Sätze einer Periode. Indem wir die Erörterung des letzten Moments und seiner hauptsächlichen psychologischen Grundlage zurückstellen, bleibt uns als erste Aufgabe die Untersuchung aller der Bedingungen, von denen die stilistische Wirkung der Stellung der Sätze in einer Periode abhängig ist. Selbst wenn es sich dabei in der Hauptsache nur um eine psychologische Bedingung handeln würde, was von vornherein nicht feststeht, und was für die Stellungen der Sätze tatsächlich nicht der Fall ist, so sehen wir doch schon hier, dass die scheinbar so einfache stilistische Wirkung auf recht kompliziertem, wenn auch einheitlichem Wege zu Stande kommt, indem dabei direkte psychologische und völkerpsychologische Momente vereinigt wirksam sind.

Logische Theorien über die Satzstellungen.

Solange man freilich in den Satzverbindungen und ihren Trägern, den Konjunktionen und syntaktischen Strukturen, nur Ausdrücke logischer Beziehungen sah, war namentlich die Erklärung der Satzstellungen sehr einfach, allerdings in ihrer Art auch einheitlich. In dieser Einheitlichkeit des Prinzips fand man denn wohl auch den besten Beweis seiner Richtigkeit. Man erklärte, dass bei allen Satzstellungen, bei denen sich eine störende stilistische Wirkung bemerkbar macht, eine Verdunkelung der logischen Beziehungen vorliege und hatte damit unzweifelhaft in

vielen Fällen recht; aber man erklärte damit auch Satzstellungen für unlogisch, die zwar in der deutschen Sprache ungebräuchlich, in anderen Sprachen aber, wie in der lateinischen, sehr häufig und offenbar ohne Nachteil für die logische Verständlichung verwendet sind. Und auch in den anderen Fällen, in denen tatsächlich eine Verdunkelung der durch die Konjunktionen vermittelten logischen Beziehungen statt hat, war damit nur ein begleitendes Moment, aber nicht die Ursache der Erscheinung aufgezeigt; und es war unlogisch, mit einem Moment der Wirkung zugleich die Tat selber für einen Verstoss gegen die Logik auszugeben.

Man vergegenwärtige sich Beispiele aus der Kr. d. r. V., die uns solche undeutliche Satzstellungen darbieten, und auf die wir oben hingewiesen haben. Meist handelt es sich um Fälle, in denen einem Nebensatz, der unmittelbar auf einen Hauptsatz Beziehung hat, ein ihm weder parataktisch und hypotaktisch zugeordneter Nebensatz vorangestellt ist, der diese Beziehung nicht vermitteln kann, oder um ähnliche Erscheinungen auf niederen Satzstufen. Mögen nun solche Fälle, für die wir uns ja auch beliebige Beispiele bilden können, unter sich prinzipiell vollkommen gleichwertig sein, so haben sie doch nicht immer die nämliche störende Wirkung bei sich; sie haben sie dann nicht, wenn wir auf ihre eigentümliche, unregelmässige Zwischenstellung irgendwie aufmerksam gemacht werden. Das kann durch verschiedene Mittel geschehen, durch Betonung in der Rede, durch besondere Interpunktion in der Schrift; im einfachsten und häufigsten Falle genügt auch schon allein die Kürze solchen Satzes, um Irreführungen nicht aufkommen zu lassen. Umgekehrt wird die störende Wirkung um so grösser sein und um so sicherer eintreten, je länger und wichtiger die so gestellten Sätze sind, je mehr sie sich der Aufmerksamkeit aufdrängen. — Da die logischen Beziehungen beidemal die nämlichen sein können, haben wir auch darin einen hinreichenden Beweis, dass die Verdunkelung der logischen Beziehungen nicht bestehe in einer, im übrigen rätselhaften, logischen Verdunkelung, sondern in einer Irreleitung der Aufmerksamkeit, einem Missbrauch der apperceptiven Gesetze.

Die psychologischen Bedingungen der Satzstellungen.

Unter den apperceptiven Bedingungen nun, die für die Stellungen der Sätze einer Periode zugleich mit den Bedeutungen der Satzverbindungen in Betracht kommen, werden wir haupt-

sächlich zwei unterscheiden können. Da es sich bei dem Zustandekommen namentlich der hypotaktischen Satzverbindungen um jene, auf die Erfassung der logischen Beziehungen der Bewusstseinsinhalte gerichtete, apperceptive Tätigkeit handelt, die vulgär als Verstandestätigkeit bezeichnet wird, so wird zunächst das sie beherrschende Prinzip der diskursiven Gliederung der Gesamtvorstellungen von Einfluss sein,[1]) welches besagt, dass sich uns die zur Apperception gelangenden Beziehungen nicht simultan, sondern sukcessiv darbieten, dass der Verlauf der Begriffe von einem Punkt zum andern gleichsam linear fortschreite. Als Gesetz der Dualität der logischen Denkformen beherrscht dieses Prinzip den einfachen Satz, indem es die Ursache ist der binären Gliederung der grammatischen Kategorien: Subjekt — Prädikat, Nomen — Attribut, Verbum — Objekt, Verbum — Adverbium, sind solche Kategorienpaare. Es wird auch bei der Gliederung des zusammengesetzten Satzes, der Gliederung einer allgemeineren Gesamtvorstellung in Teil-Gesamtvorstellungen, seine Beachtung geltend machen.

Es wird aber nicht der einzige massgebende Faktor sein, gerade bei den häufigsten stilistischen Verstössen wird vor allem noch ein anderes zu beachten sein. Der bei dem Periodenbau wirksame Apperceptionsakt schliesst die verschiedenen Gesamtvorstellungen zu einer allgemeineren zusammen. Das ist aber nur möglich, wenn die Sätze so zusammengefasst werden, dass tatsächlich eine einzige einheitliche Gesamtvorstellung entsteht. Das ist nicht mehr möglich, wenn ein Satz III mit einem Satz I nur unter der Bedingung zusammengefasst werden kann, dass ein zwischen ihnen stehender, der Aufmerksamkeit schon dargebotener, Satz II wieder aus der Aufmerksamkeit gelöscht werden muss, d. h. wenn die eben gebildete zusammengesetzte Vorstellung (I—II) wieder aufgelöst werden muss.

Neben diesen aus der Einheitlichkeit der Gesamtvorstellung und dem Prinzip der diskursiven Gliederung sich ergebenden allgemeinen Bedingungen werden wir die Mitwirkung noch anderer Einflüsse in Bezug namentlich auf besondere, auf bestimmte Sprachen beschränkte Satzstellungen wenigstens für möglich annehmen können (ähnlich wie bei der Festlegung bestimmter Wort-

[1]) Wundt: Grundriss der Psychologie. S. 325. — Ders., Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd. S. 321. — Ders., Physiologische Psychologie. 3. Aufl. 2. Bd. S. 387. — Ders., Logik. 3. Aufl. 06. Bd. 1. S. 59.



stellungen in bestimmten Sprachen), doch wird darüber eine Entscheidung, wenn überhaupt, nur in jedem Einzelfalle möglich sein.

Gehen wir nun dem gesetzmässigen Einfluss nach, so ist bei der einfachsten Satzverbindung, die zugleich die älteste und primärste sein dürfte, bei der Verbindung eines Hauptsatzes mit nachfolgendem Nebensatz die Erfüllung der angeführten Bedingungen sofort ersichtlich.

Satzsymbolik, logische und psychologische Darstellung.

Um nun aber auch in komplizierten Satzgefügen für die stilistischen Eigenschaften einen möglichst einfachen Ausdruck zu gewinnen, wollen wir Satzsymbole zu Hülfe nehmen. Wir gehen davon aus, dass wir eine einheitliche Gesamtvorstellung, das psychologische Substrat eines Satzes, durch ein einfaches Buchstabensymbol wiedergeben können. Wie die Sätze, und speziell die Sätze einer Periode sich der Aufmerksamkeit darbieten, bilden sie eine Reihe, in der zwischen je zwei Gliedern mannigfache Beziehungen herrschen können; wir können eine solche Reihe durch eine Reihe von Symbolen (H für einen Hauptsatz, n_1, n_2 ... für Nebensätze) veranschaulichen. Die einfachste und ursprünglichste Satzbeziehung, die reine konjunktionslose Parataxe, sei durch blosse Nebeneinanderstellung der Symbole angedeutet, die konjunktionale Parataxe durch einen einfachen Bindestrich, die Hypotaxe durch einen Doppelstrich; partielle Parataxe und partielle Hypotaxe können durch entsprechende punktierte Linien angezeigt werden.

Nur ein Wort über die Wahl dieser symbolischen Darstellung. Die Ausdrücke Parataxe und Hypotaxe, oder die deutschen, Nebenordnung und Unterordnung, legen es nahe, diese syntaktischen Beziehungen durch Nebeneinanderstellung, bezüglich Untereinanderstellung der betreffenden Symbole zu kennzeichnen. In der Tat hat diese Art der Darstellung Lehmann angewendet in seinem Werk „Allgemeiner Mechanismus des Periodenbaues“, in dem er alle für die Periode geltenden Regeln in seiner oben geschilderten logischen Begründung durch solche Satzbilder zu veranschaulichen sucht, — wie er es einmal ausdrückt — die innere Anschauung der Periode als auf äussere Anschauung begründet darstellen will.[1])

---

[1]) Lehmann: Allgemeiner Mechanismus des Periodenbaues. S. XIV.



Und wären die logischen Beziehungen wirklich die Norm für die grammatikalisch-syntaktischen, müssten sich diese nach jenen richten, so wäre wirklich seine Darstellungsweise die zunächst sich darbietende. Aber die sprachlichen Verhältnisse wollen und können nicht nach den logischen gemessen sein. Zwischen der syntaktischen Parataxe und Hypotaxe besteht kein scharfer logischer Qualitätsunterschied, sondern ein völkerpsychologischer Gradunterschied, der Übergangsformen nicht nur nicht ausschliesst, sondern voraussetzt. Damit hängt zusammen, dass in der entwickelten Hypotaxe die schon in der konjunktionalen Parataxe zum Ausdruck gelangende syntaktische Grundfunktion (die verbundenen Sätze „schwebend vor der Seele", in der Aufmerksamkeit zu erhalten) völlig bewahrt ist. Dementsprechend erscheint es angebracht, in der symbolischen Darstellung Parataxe und Hypotaxe nicht fundamental von einander zu trennen. Wir stellen darum alle syntaktischen Beziehungen durch reihenweise Anordnung der Symbole dar und deuten die Unterschiede der Verbindungsform durch verschiedene Verbindungsstriche an. In diesem Sinne begründen wir, gerade umgekehrt wie Lehmann, unsere äussere Veranschaulichung auf die Bedingungen der inneren Anschauung, die keine logischen sind, sondern psychologische.

Grundgesetz über die Satzstellungen.

Diese hier gewählte symbolische Darstellungsweise erlaubt uns nun, den ganzen so oft so umständlich erörterten „Mechanismus" der Periode, soweit er sich auf die Satzstellungen bezieht, in die eine Formel zusammenzufassen: Bei allen stilistisch zulässigen Satzstellungen können die Buchstabensymbole, die die einzelnen Sätze repräsentieren, mit ihren syntaktischen Bindezeichen in einer Geraden, linear angeordnet werden. Bei stilistisch unzulässigen Stellungen ist diese lineare Anordnung der Symbole, bezüglich ihrer Bindezeichen, nicht möglich.

Dass durch diese Formel tatsächlich alle allgemeinen stilistischen Anforderungen an die Satzstellung ausgesprochen werden, ist nur dadurch möglich, dass in der gewählten symbolischen Schreibweise nicht nur die völkerpsychologischen Bedeutungen sondern auch die oben erörterten allgemeinen psychischen Bedingungen zu klarem Ausdruck kommen. Zunächst wird dem Prinzip der diskursiven, sukcessiven Gliederung genug getan, dadurch dass infolge der linearen Anordnung der Symbole gleichzeitig

immer nur eine Verbindung zu vollziehen ist. Eine gleichzeitige Inbeziehungsetzung eines Symbols mit mehreren andern, entweder folgenden oder vorausgehenden, könnte nur durch Zuhilfenahme flächenweiser. Anordnung angezeigt werden, etwa $n_1 \begin{matrix} = n_3 \\ = n_2 \end{matrix}$.

Dies Prinzip erschöpft aber nicht die Aussagen unserer symbolischen Darstellung. Es könnte in Übereinstimmung mit diesem Prinzip ein Satz nicht auf den unmittelbar vorangehenden, sondern auf einen weiter zurückstehenden bezogen werden; und es könnte, ohne Verletzung der linearen Anordnung der Symbole selbst, ein Symbol nicht mit dem unmittelbar vorangehenden, sondern mit einem früheren in unmittelbare Verbindung gesetzt werden, freilich nur unter Anwendung ungeradliniger Verbindungszeichen, also etwa $H = n_1\ n_2$. Wir haben aber diese Möglichkeit ausgeschlossen, indem wir linearen Charakter auch für die Bindezeichen verlangten, und mit dieser Forderung sind wir jener anderen hauptsächlich in Betracht kommenden psychischen Bedingung gerecht geworden, die sich aus der Einheitlichkeit der Gesamtvorstellung ergiebt. Die einheitliche Gliederung, die sie bedingt, ist gestört, wenn ein bereits vollzogener Verbindungsakt zum Zustandekommen des folgenden wieder aufgelöst werden, wenn die receptive Aufmerksamkeit über eine ihr doch dargebotene und von ihr auch festzuhaltende Teil-Gesamtvorstellung hinwegsehen muss. Diese unmögliche, stilistisch unzulässige Forderung können wir symbolisch nur durch ungeradlinige Bindezeichen wiedergeben. Andererseits lassen sich alle mit der Einheitlichkeit der Gesamtvorstellung verträglichen Fälle in einer fortlaufenden geraden Linie mit geradlinigen Bindungen darstellen, auch diejenigen, bei denen eine prinzipiell verbotene Stellung doch wie oben gezeigt unter gewissen Bedingungen zulässig und erlaubt ist. Indem wir einen Satz, der durch besondere Unterstützungsmittel für die Aufmerksamkeit (Kürze, Betonungsunterschiede in der Rede etc.) als Unterbrecher des weiteren linearen Fortganges kenntlich gemacht ist, auch in der symbolischen Wiedergabe irgendwie kennzeichnen müssen und dazu durch eine Klammer einschliessen können, brauchen wir auch in diesem Fall nicht aus der Geraden herauszugehen. Wir haben dann z. B.: $H = n_1 (= n_2) = n_3$, während im Fall $H = n_1 = n_2\ n_3$ die nicht gewarnte Aufmerksamkeit die Konjunktion von n_3 statt der unnormalen Zurück-

beziehung auf n_1 leicht natürlicher Weise auf n_2 beziehen wird. —

Wenn wir nun den hier erörterten stilistischen Grundsatz als Lineargesetz bezeichnen wollen, so müssen wir darauf achten, dass er mit dem wohl auch als Prinzip der linearen Gliederung bezeichneten Prinzip der diskursiven Gliederung nicht schlechthin identisch ist, dass er abgesehen von den Bedeutungen der Satzverbindungen vor allem auch die Forderungen aus dem einheitlichen Aufbau der Gesamtvorstellung zum Ausdruck bringt.

Wir geben, indem wir uns zunächst auf die fallende Periode, die Periode mit voranstehendem Hauptsatz beschränken, einige Beispiele für zulässige und unzulässige Satzgruppierungen.

$$H = n_1$$
$$H = n_1 = n_2 - n_3$$
$$H \mathrel{::::} n_1 - n_2 = n_3$$
$$\underbrace{H = n_1\, n_2} \text{ oder } H \begin{smallmatrix} /\!/ n_2 \\ = n_1 \end{smallmatrix}$$
$$H = \underbrace{n_1 \mathrel{::::} n_2\, n_3} \text{ oder } H = n_1 \begin{smallmatrix} /\!/ n_3 \\ = n_2 \end{smallmatrix}$$
$$H\,(= n_1) = n_2$$
$$H = n_1\,(\mathrel{::::} n_2) = n_3$$

Von besonderer Wichtigkeit nicht allein für die Beurteilung der immerhin seltenen Verstösse Kants, sondern allgemein ist die symbolisch unlineare, stilistisch unzulässige Beziehung zweier aufeinanderfolgender disparater Nebensätze gleichen Grades auf einen vorangegangenen Hauptsatz, bezüglich übergeordneten Nebensatz. Nun werden aber in allen entwickelten Sprachen tatsächlich sehr häufig zwei disparate Nebensätze gleichen Grades auf dem gleichen übergeordneten Satz in Beziehung zu setzen sein und bezogen, so zwar, dass dann beide nicht mehr aufeinanderfolgen, sondern dass der eine dem Hauptsatz vorangeht, der andere ihm folgt. Damit kommen wir zur Erörterung der steigenden Periode, der Periode mit nachstehendem Hauptsatz.

Die steigende Periode.

Nun ist die Anordnung der fallenden Periode (Hauptsatz vor dem Nebensatz) sprachgeschichtlich die primäre Satzordnung, da sie, wie Wundt hervorhebt, der parataktischen Satzverbindung

entspricht, die den Ausgangspunkt der Entwickelung gebildet hat. Denn auf der parataktischen Stufe, wo die Sätze noch unabhängige Gedankeninhalte darstellen, kann immer erst in dem Augenblick, wo der zweite Satz anhebt der Gedanke einer Beziehung zum vorangehenden auftauchen.[1]) Hier erhebt sich von selbst die Frage nach der völkerpsychologischen Entstehung der steigenden Periode. Aus welcher Veranlassung hat sie sich aus und neben der primären Satzordnung entwickelt. Nach Wundt ist diese Veranlassung gegeben in einer „Tendenz zur Voranstellung der Bedingung", die sich im Laufe der sprachlichen Entwickelung immer stärker geltend gemacht habe. Wo der Inhalt des Nebensatzes als Bedingung für den des Hauptsatzes aufgefasst wird, erhebe sich die Voranstellung des Nebensatzes, unter dem Einflusse der Richtung des Denkens von der Bedingung zur Folge, von der Ursache zur Wirkung, zur herrschenden Stellung, und demselben Zuge wären dann die andern Konjunktionen gefolgt.[2]) Uns will scheinen, als ob diese Tendenz zur Voranstellung der Bedingung nicht der allein massgebende Faktor gewesen ist, zumal zu den Bedingungssätzen im weiteren Sinn doch auch die Dass-Sätze gehören und diese im allgemeinen selten vorangestellt werden, seltener als z. B. manche Temporal-Sätze. Wo Dass-Sätze an der Spitze einer Periode stehen, da dient ihnen diese Stellung offenbar zur besonderen Hervorhebung; und so wird das an anderen Stellen von Wundt wiederholt geltend gemachte Prinzip der Voranstellung betonter Begriffe auch für die Ausbildung der steigenden Periode in Betracht kommen.

Aber auch, wenn wir dies Prinzip und die Tendenz zur Voranstellung der Bedeutung zugleich beachten, würden wir die Gründe, die die Voranstellung des Nebensatzes erfordern, nicht erschöpfen, und würden gerade den vielleicht wichtigsten auslassen. Wenn es sich nicht mehr um die Anordnung eines primären Nebensatzes handelt, wenn von einem Hauptsatz zwei primäre und disparate Nebensätze abhängig werden, so können dem stilistischen Lineargesetz zufolge nicht mehr beide dem Hauptsatz nachgeordnet werden, wohl aber kann unter Wahrung des Gesetzes der eine vor-, der andere nachgeschaltet werden, so dass das Symbol entsteht:

$$n_1 = H = n_2.$$

[1]) Wundt: Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd, S. 332.

[2]) Ebenda S. 331.

Betrachten wir nun speziell die steigende Periode, so ist vor allem der Umstand bemerkenswert, dass in ihr in allen Sprachen in der Regel und in vielen ausschliesslich der primäre Nebensatz an der Spitze steht — also ebenso wie in der fallenden Periode — auch da, wo noch Nebensätze niederer Grade vorhanden sind. Hier, in der steigenden Periode, geht dann aber die syntaktische Bindung des primären Nebensatzes nicht mehr auf einen in der Succession unmittelbar benachbarten Satz, und ebenso richtet sich das symbolische Bindezeichen unter Übergehung eines oder mehrerer andern auf ein ferner stehendes Symbol. Das ist, wie wir sahen, unter Wahrung des Lineargesetzes nur möglich, wenn die zwischenstehenden Symbole in Klammern gesetzt werden können, wenn der einheitliche Aufbau der Gesamtvorstellung dadurch gewahrt ist, dass die Aufmerksamkeit auf solche übergreifende Beziehungen ausdrücklich hingewiesen ist. Das ist nun hier tatsächlich immer der Fall. Denn die syntaktische Bindung eines anhebenden Nebensatzes als solchen weist sofort auf einen folgenden unabhängigen Satz hin, und dieser Hinweis bleibt bestehen, auch wenn sich an den ersten abhängigen Satz weitere parataktisch oder hypotaktisch anschliessen. So müssen wir für die einfachste Form der steigenden Periode die Formel schreiben:

$$n_1 (= n_2) = H.$$

Theorie über die Voranstellung des sekundären Nebensatzes.

In diesem Zusammenhang müssen wir eine sprachgeschichtliche Abweichung erwähnen, die Vorausstellung des sekundären Nebensatzes vor den primären, eine Konstruktion, die im Lateinischen und Griechischen nicht selten ist, die auch noch in Luthers Deutsch wiederkehrt und die wir in 1 oder 2 Fällen auch in der Kr. d. r. V. vorfinden. Schreiben wir nun etwa den Satz: qualis esset natura montis, qui cognoscerent, postero die misit, symbolisch, so hätten wir $n_2 = n_1 = H$; bei Nebensätzen, die dem Hauptsatz vorangehen, ist also diese Struktur vollkommen linear, bei Nebensätzen, die dem Hauptsatz nachfolgen, müsste jedoch ein Hinweis für die Aufmerksamkeit vorhanden sein, um irrtümliche Beziehungen auszuschliessen, müssten wir das Symbol schreiben können:

$$H \dot{=} (n_2 =) n_1.$$

Vergleicht man die beiden Symbole für die Voranstellung des sekundären Nebensatzes

$$\text{I)}\ n_2 = n_1 = H \quad \text{und} \quad \text{II)}\ H = (n_2 =)\, n_1$$

mit den beiden Symbolen für die Voranstellung des primären Nebensatzes

$$\text{III)}\ n_1\, (= n_2) = H \quad \text{und} \quad \text{IV)}\ H = n_1 = n_2$$

so sieht es auf den ersten Blick so aus, als ob beide Arten der Anordnung vollkommen gleichberechtigt wären; jede genügt dem Lineargesetz in der einen Stellung völlig und in der anderen unter gewissen Bedingungen. Und doch ist die zweite Art nicht nur im Deutschen alleinherrschend, sondern auch im Griechischen und Lateinischen bei weitem vorherrschend über die andere. Um die an dieser offenkundigen Bevorzugung schuldigen völkerpsychologischen Bedingungen ausfindig zu machen, werden wir darauf achten müssen, dass wir mit der Voranstellung des sekundären Nebensatzes ohne gleichzeitige Inklammersetzung eines Symbols, d. h. ohne einen besonderen Hinweis für die Aufmerksamkeit nur auskommen bei einer dem Hauptsatz vorangestellten Nebensatzreihe (Fall I), während umgekehrt bei der ursprünglichsten Form der Satzfolge, bei fallender Periode, nur die Voranstellung des primären Nebensatzes vor den sekundären von selbst und ohne besondere Aufmerksamkeitshinweise (ohne Einklammerung von Symbolen) mit dem Gesetz des linearen Baues im Einklang steht (Fall IV). Was aber für die ursprünglichste Satzfolge Vorschrift war und ist, musste schon dadurch zur Vorherrschaft gelangen, und auch für die voranstehenden Nebensätze ein unwillkürliches Vorbild abgeben. Dazu kommt noch ein anderes. Der anhebende Nebensatz weist, wie wir schon sagten, immer sofort auf einen kommenden Hauptsatz hin, und darin besteht der hier immer und notwendig sich ergebende Anhaltspunkt für die Aufmerksamkeit, der den anscheinend unlinearen Bau doch zu einem linearen macht (Fall III). Steht aber andererseits ein Hauptsatz an der Spitze und folgen dann (wie im Fall II) zwei Nebensätze, so wüssten wir kein naturgegebenes und überall vorhandenes Mittel, das unsere Aufmerksamkeit zwänge, den ersten solcher Nebensätze nicht primär auf den Hauptsatz, sondern sekundär auf den zweiten Nebensatz zu beziehen. Wenn solche Hilfsmittel vorhanden sind, so werden es immer nur zufällige sein können und noch unter der Wirkung von Fall I stehen. So sehen wir Fall II in seiner Verwendbarkeit zurücktreten hinter Fall III, wie vorher Fall I

hinter Fall IV. Fall II ist weniger im Einklang mit der Forderung des linearen Baues als Fall III, weil bei jenen nur zufällige, bei diesem naturgegebene und immer vorhandene Hilfsmittel die Aufmerksamkeit auf den wahren linearen Fortgang einstellen. Fall I und Fall IV ferner sind zwar beide völlig linear gebaut, aber dieser befriedigt damit die ursprünglichste und verbreitetste Satzfolge, die mit voranstehendem Hauptsatz, jener würde hier versagen und kann zudem in seinem eigenen Bereich durch den Konkurrenten ersetzt werden, ohne dass ein Irrtum entstünde.

Unter Anwendung des Gesetzes des linearen Periodenbaues auf die völkerpsychologische Entwickelung verstehen wir so vollkommen das Übergewicht, das die Satzfolge: Primärer Nebensatz — Sekundärer Nebensatz vor der umgekehrten Folge hat schon im Griechischen und Lateinischen und noch mehr im Deutschen, wo sie heute alleinherrschend ist. Aber wir verstehen auch die Möglichkeit der Voranstellung des sekundären Nebensatzes, der gegenüber jede logische Thorie in grösste Schwierigkeiten kommt, wenn sie nicht kurzerhand einen sprachlichen Brauch für einen stilistischen Missbrauch ausgeben will, wie das etwa der Standpunkt Lehmanns und Beckers war.

Bedingungen der Satzeinschaltung.

Nach der Erörterung der vor- und nachgeschalteten Nebensätze bleibt uns noch die der Satzeinschaltungen, der „gebrochenen Periode". Zwischen die Teile eines Satzes wird ein anderer gestellt. Auch bei dieser Konstruktion wird immer das Prinzip der diskursiven Gliederung und der Einheitlichkeit der Gesamtvorstellung und damit das Lineargesetz gewahrt sein müssen. Wir wollen in eine spezielle Untersuchung über die sich ergebenden möglichen Fälle nicht eintreten. Offenbar ist die Konstruktion immer linear, wenn, wie das häufig der Fall sein wird, der losgelöste Teil des einschaltenden Satzes in reiner Parataxe an den eingeschalteten sich einschliesst. Wir haben dann z. B. die Symbole

$$n_1 = n_2 n_1'$$
$$H = n H'$$

wo n_1' und H' die losgelösten Teile der einschaltenden Sätze bedeuten.

Das ist der Tatbestand, angesichts dessen sich zunächst wieder die Frage nach den Entstehungsbedingungen aufdrängt, die Frage, die schon Wundt erörtert hat: Warum haben sich

überhaupt Satzverschlingungen gebildet? Wir können in Verfolg unserer Darlegungen dieser Frage eine vielleicht etwas schärfere Fassung dahin geben: Dem Lineargesetz kann bei der ursprünglichsten Form der Satzstellung, der fallenden Periode, vollkommen Genüge geleistet werden. Warum haben sich, wieder unter Beachtung jenes Grundgesetzes, gleichwohl noch die Formen der Satzverschlingungen herausgebildet? Die völkerpsychologische Veranlassung werden wohl die beiden von Wundt angeführten Gründe dargeboten haben: Der „Betonungsunterschied" und die „unifizierende Tendenz". Es ist ein Prinzip: Wenn von zwei logisch zusammengehörigen Satzbestandteilen der eine stärker, der andere schwächer betont ist als irgend ein anderer, der zu beiden in einer entfernteren Beziehung steht, so geschieht es von selbst, dass sich dieser entferntere Bestandteil zwischen die zusammengehörigen einschiebt. Und ein anderes Prinzip liegt darin, dass jeder Satz und jeder zusammengesetzte Satz seinen Ursprung hat in einer einheitlichen Gesamtvorstellung, und dass die darin wurzelnde Einheit des Satzes als eine verbindende Kraft nicht wirksamer in den Aufbau des Satzes eingreifen könnte, als indem sie dessen verschiedene Teile durch eng zusammengehörige umschliesst.[1]) Dieser letzte Punkt wird noch in etwas zu ergänzen sein. Die „unifizierende Tendenz" ist offenbar zwar nicht identisch aber doch wesensverwandt mit der von uns hervorgehobenen Einheitlichkeit der Gliederung der Periode. Wird die psychologische Einheit und Wurzel des Satzes, die Gesamtvorstellung, in der unifizierenden Tendenz dahin sich geltend machen, dass sie verschiedene Teile durch eng zusammengehörige einschliesst, so verlangt die einheitliche Gesamtvorstellung auch da, wo sie solche Unifizierung nicht bewirkt, immer und unbedingt eine einheitliche Gliederung, wie sie uns im Verein mit der diskursiven Gliederung das Lineargesetz vergegenwärtigt. Mit anderen Worten: Die unifizierende Tendenz repräsentiert gewissermassen ein verdoppeltes Streben nach einheitlicher Satzgestaltung. Demgegenüber werden wir schon die Folgen beachten müssen, die sich aus der Forderung der Einheitlichkeit der Satzgliederung schlechthin ergeben. Sobald nun von einem Hauptsatz zwei disparate primäre Nebensätze abhängig werden, so verlangt, wie wir gezeigt haben, die einheitliche Gliederung in der Regel, dass die beiden Sätze

---

[1]) Wundt: Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd. S. 364 ff.

von einander isoliert werden. Das kann nur durch Voranschaltung oder durch Einschaltung des einen Satzes geschehen. Wie dieses Moment daher bei den Entstehungsbedingungen der steigenden Periode in Betracht zu ziehen war, so wird es auch auf die Ausbildung der Satzeinschaltung, der gebrochenen Periode, nicht ohne Mitwirkung gewesen sein.

Theorie der Einschaltung des Hauptsatzes.

An dieser Stelle müssen wir wieder auf eine sprachgeschichtliche Abweichung eingehen, die die Stilistik schon oft beschäftigt hat. Wir können im Deutschen nur den Nebensatz in den Hauptsatz einschalten, während in den klassischen Sprachen, Latein und Griechisch, häufig auch der Hauptsatz in den Nebensatz eingeschaltet wird. Schon die logischen Theorien haben zu dieser Tatsache Stellung genommen. Besonders prägnant ist die Darlegung Lehmanns (Allg. Mechanismus des Periodenbaues. S. 61). „Wenn der subordinierte Nebensatz seinen Hauptsatz in sich einschaltet, welcher ihm den Inhalt ebenso wie der Form nach superordiniert ist, so muss das als eine Unregelmässigkeit angesehen werden, welche gegen die Logik streitet. Diese unlogische Einschaltung tritt im Deutschen niemals, im Lateinischen seltener, im Griechischen sehr häufig ein!“ So die logische Argumentation, die zu einer völligen Verurteilung und Ablehnung kommt; wesentlich anders nimmt sich die Sache in der psychologischen Betrachtung aus. Offenbar ist das Symbol $n = H n'$ ebenso linear gebaut wie das Symbol $H = n H'$. Aber doch hat sich mit anderen die deutsche Sprache der ersten Ausdrucksweise, der Einschaltung des Hauptsatzes in den Nebensatz, deren sich noch Luther vielfach bedient hat, in ihrer weiteren Entwickelung völlig entäussert. Über die Faktoren, die dieser Entwickelung zu Grunde liegen, werden wir zunächst das mit Gewissheit sagen können, dass die Sprache nicht jenes logische Bedenken gehabt haben wird, wie Lehmann, einfach deshalb nicht, weil die psychologisch-syntaktische Subordination etwas anderes ist als die logische. Um nun jene Beschränkung auf die eine Form der Anordnung in ihren wahren völkerpsychologischen Motiven zu verstehen, meinen wir, auch hier vor allem die Verwendungsmöglichkeit an der Hand des Lineargesetzes in Betracht ziehen zu müssen. Bei der Einschaltung des Hauptsatzes in den Nebensatz, bei dem Symbol $n = H n'$, hat der Hauptsatz nur den e i n e n primären Nebensatz bei sich, und es

kann, ohne Zuhilfenahme einer doppelten Einschaltung der Form: $n_1 = (H = n_2 H') n_1'$, weiter kein isolierter primärer Nebensatz linear angefügt werden. Bei der Einschaltung des primären Nebensatzes in den Hauptsatz, bei dem Symbol $H = n H'$, kann noch je ein primärer Nebensatz nach- bezüglich vorgeschaltet werden, in den Formen $(H = n_1 H') = n_2$ bezüglich $n_1 = (H = n_2 H')$, und es können insgesamt drei primäre Nebensätze mit dem Hauptsatz, von einander isoliert, verbunden werden, nach dem Symbol $n_1 = (H = n_2 H') = n_3$.

Die grössere Brauchbarkeit und Verwendbarkeit für umfangreichere Satzbauten, ohne Zweifel einer der wirksamsten völkerpsychologischen Faktoren, dürfte denn auch im vorliegenden Falle wirksam gewesen sein, indem sie der für komplizierte Satzgebilde geeigneteren Form zur Vorherrschaft oder Alleinherrschaft verhalf. So sehen wir, wie oben die Voranstellung des sekundären Nebensatzes so hier die Einschaltung des Hauptsatzes zurückgedrängt infolge sprachgeschichtlicher Begünstigung ihrer Gegenformen in Anbetracht der psychologischen Bedingungen der Periodenbildung. Die Unhaltbarkeit der logischen Argumentation tritt auch hier hell zu Tage und, wenn man will, noch stärker als bei jenen Formen der Stellung, die unmittelbar gegen das Lineargesetz verstossen.

Spezielle Bedeutung des Lineargesetzes für die Relativsätze.

Unter diesen Stellungen, zu denen vor allem die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier disparater Nebensätze gleichen Grades gehörte, bleibt zum Schluss noch ein spezieller Fall zu erwähnen, eine unzulässige Anordnung von partiell hypotaktischen Sätzen, d. h. von Relativsätzen.

Auch die Heraushebung eines einzelnen Satzteiles und seine Erweiterung durch Nebensätze muss unter Wahrung des linearen Aufbaues vor sich gehen. Das ist besonders zu beachten bei attributiven und überhaupt genitivischen Ausdrücken. Hier kann nur das Beziehungswort, bezüglich der Gesamtausdruck, oder nur das Attribut durch einen Relativsatz erweitert werden, nie aber beide zugleich, weil sonst notwendig ein erst hervorgerufener Apperceptionsakt gleich wieder aufgelöst und verdrängt werden müsste, weil, symbolisch ausgedrückt, notwendig eine Überkreuzstellung entstehen würde. Man vergegenwärtige sich die

beiden einschlägigen Beispiele aus der Kr. d. r. V. — S. 441: „Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Charakter gemäss bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre . . .“ und S. 492: „Die Prädikate von sehr grosser, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit sind nur Verhältnisvorstellungen von der Grösse des Gegenstandes, den der Beobachter der Welt mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag . . .“ — Allgemein betrachtet, ist es klar, dass auf einen attributiven Ausdruck, der aus einem Beziehungswort und einem Attribut besteht, ein Relativsatz folgen kann, der sich auf das Attribut bezieht; es ist ebenso klar, da jeder attributivische Ausdruck sofort eine Apperceptionseinheit bildet, dass auf ihn ein Relativsatz folgen kann, der sich auf das Beziehungswort bezieht. Indem wir das Beziehungswort durch A, das damit verbundene Attribut durch B bezeichnen, können wir die beiden Fälle symbolisch schreiben A — B ∷ n, und (A — B) ∷ n.

Lassen wir nun aber beidemal noch einen zweiten Relativsatz folgen, so zwar, dass er sich bei der ersten Annahme nicht mehr auf das Attribut, sondern auf das Beziehungswort bezieht, und dass er bei der zweiten Annahme nicht mehr auf das Beziehungswort oder den ganzen Ausdruck, sondern nur noch auf das Attribut gerichtet ist, so steht diesen Beziehungen der schon recipierte, der Aufmerksamkeit dargebotene erste Relativsatz im Wege; die einheitliche Gliederung wäre nicht mehr gewahrt und symbolisch müssten wir den Forderungen einen unlinearen Ausdruck geben:

$$\underbrace{A - B \;∷\; n_1 \, n_2}$$

und

$$(A - \underbrace{B) \;∷\; n_1 \, n_2}$$

Und zwar ist die zweite Konstruktion noch unnatürlicher als die erste, die uns auch die beiden Kantischen Beispiele darbieten, insoweit unnatürlicher, als der auf A sich beziehende Relativsatz n_2 etwa auch auf den Gesamtausdruck (A — B ∷ n_1) bezogen werden kann nach der Formel (A — B ∷ n_1) ∷ n_2, während bei dem auf B sich beziehenden Relativsatz n_2 B immer aus dem schon erfolgten Apperceptionsakt (A — B) ∷ n_1 herausgelöst werden muss.

III. Übersichtlichkeit und Überschaubarkeit der Periode.

Wenn der Bau der Perioden keinen Anlass zu Irreleitungen der Aufmerksamkeit bietet, keinen der bisher besprochenen Fehler aufweist, so ist er damit doch noch lange nicht über alle stilistischen Bedenken erhoben. Wenn wir in der Kr. d. r. V. alle jene Stellen tilgten oder abänderten, die gegen das Lineargesetz verstossen, so würde damit erst das wenigste gebessert und die Lektüre des Werkes kaum wesentlich erleichtert sein. Neben der Unübersichtlichkeit, der irreführenden Anordnung der Sätze, macht sich die Unüberschaubarkeit geltend, die hervorgerufen wird durch syntaktische Verkoppelung zu vieler, wenn auch linear angeordneter Sätze.

Dass nicht beliebig viele Sätze zu einer Periode zusammengeschlossen werden können, ist, solange überhaupt stilistische Betrachtungen angestellt worden sind, als unabweisbare Thatsache empfunden und deren Begründung versucht worden, teils durch Hinweis auf mustergültige Schriftsteller, womit man sich gerade in dieser Frage gern beholfen hat, teils durch logische, bezüglich allgemein psychologische Argumentationen, die wir in der Geschichte der Stilistik skizziert haben. Auf ihren sehr verschiedenen Wert werden wir unten näher kritisch eingehen und wollen nun versuchen, auf völkerpsychologischer Basis vorzugehen.

Periode im engeren und weiteren Sinn.

Wir werden zuvor zweckmässig eine Ausdehnung des Periodenbegriffs vornehmen, die in gleicher Richtung, wenn auch in ganz anderem Sinn schon Wackernagel angestrebt hat. Weil Hauptsätze häufig logisch einen Nebensatz vertreten, müssten sie, meint er, in solchen Fällen noch mit zur Periode gerechnet werden. Auch wir wollen den Begriff dahin ausdehnen, dass eine Periode mehrere Hauptsätze umfassen kann. Aber unsere Veranlassung ist eine andere. Wir wissen, dass zwischen Hypotaxe und Parataxe im sprachlichen Sinne kein starrer logischer Unterschied besteht, dass Hypotaxe und konjunktionelle Parataxe eine gemeinsame Grundfunktion besitzen, und halten es daher für angängig und zur Vereinfachung der Ausdrucksweise für ratsam, auch die Zusammenfassung konjunktionell parataktisch mit einander verbundener Hauptsätze als Periode zu bezeichnen, sagen

wir, Periode im weiteren Sinn. Eine Periode wird zu Ende und geschlossen sein, wenn ein neuer Satz ohne jede syntaktische Verknüpfung in reiner Parataxe anhebt.

Da nun die gemeinsame Grundfunktion der Hypotaxe und der konjunktionellen Parataxe, kurz gesagt, aller syntaktischen Verknüpfung, gleichsam der Grundkitt in allen Perioden, nach Humboldts Feststellung darin besteht, die verbundenen Sätze gleichzeitig vor der Seele schwebend zu erhalten, so werden wir, indem wir die Sprache der modernen Psychologie sprechen, sagen müssen, dass alle syntaktisch unter einander verknüpften Sätze gleichzeitig von der Aufmerksamkeit müssen umspannt werden, dass sie in einem Apperzeptionsakt erfasst und überschaut werden können, und werden damit eine allgemeinste Bestimmung über den Umfang der Perioden gewonnen haben.

Nun ist der Umfang der Aufmerksamkeit, auf dem wir hier geführt werden, ein bekanntes Kapitel der Experimentalpsychologie. Es ist experimentell bekanntlich festgestellt, dass in einem gegebenen Moment in der Höchstzahl nur 6 Eindrücke von der Aufmerksamkeit erfasst, apperzipiert werden. Es lässt sich das für einfache Sinneseindrücke auf den verschiedenen Sinnesgebieten feststellen, z. B. für den Gesichtssinn durch Herabfallen eines mit einer Öffnung versehenen Schirmes vor einfachen Gesichtseindrücken (Methode des Tachistoskops) oder durch momentanes Erleuchten der Objekte. Gleiches ist auf anderen Sinnesgebieten, wie für Tast- und Gehörseindrücke, nachgewiesen, so dass wir diesen Maximalwert der Aufmerksamkeit als eine allgemeine Eigenschaft des Bewusstseins anzusehen haben.

Umfang der Periode im weiteren Sinn.

Mit welchem Rechte aber können wir dies Gesetz zur Grundlage eines stilistischen Massstabes nehmen, geltend machen für den Umfang der Perioden? Wir haben es ja hier nicht mit einfachen Eindrücken, sondern mit komplizierten Gesamtvorstellungen zu thun. Und während des Ablaufes eines solchen komplizierten Gedankenzusammenhanges kann überhaupt nur von einer Perzeption die Rede sein; eine apperzeptive Erfassung kann nur in den beiden Momenten in Betracht kommen, in denen wir einen zusammengesetzten Gedanken ganz überblicken, in dem Moment vor, und deutlicher in dem Moment nach der gedanklichen

Zerlegung.[1]) Die Forderung der Überschaubarkeit der Perioden wird von hier aus geltend gemacht werden müssen. Sofern wir nun lediglich die Konjunktionen, die Träger der Verbindungen, berücksichtigen würden, hätten wir einfache Worte, einfache Eindrücke, für die das Gesetz der Sechszahl sofort gelten würde. Einen gewissen stilistischen Anhaltspunkt hätten wir damit immerhin gewonnen. Aber es handelt sich hier nicht eigentlich um die Konjunktionen, sondern um die Sätze selbst. Die Sätze einer Periode sollen unbeschadet, dass sie in ihrem Ablauf erst der Reihe nach vor den Blickpunkt des Bewusstseins treten, in ihrer Vollendung um ihrer syntaktischen Verknüpfung willen auf einmal gleichzeitig von der Aufmerksamkeit umspannt werden. Für die komplizierte Gesamtvorstellung, die eine Periode ihrer psychologischen Bedeutung nach repräsentiert, bilden nun die einzelnen Sätze gewissermassen die elementaren Bestandteile des analytisch-synthetischen Gedankenprozesses. Wesentlich als solche, nicht in ihren weiteren Untergliederungen, sondern in ihrer Funktion als einheitliche, relativ-elementare Gesamtvorstellungen treten die einzelnen Sätze der Periode vor die momentane Anfangs- oder Endapperzeption. In dieser Eigenschaft aber, in der wir hier die Einzelsätze als Elemente einer umfassenderen Apperzeption verstehen, haben wir oben für sie einfache Buchstabensymbole eingeführt in Übereinstimmung mit dem schon von Wundt geübten Gebrauch. Wir werden damit zurückgeführt auf die symbolische Darstellung der Perioden, auf die Satzsymbole.

Für sie können wir unmittelbar experimentelle Beweise erbringen. Etwa das Tachistoskop würde uns wie bei anderen einfachen Gesichtsobjekten lehren, dass wir nur sechs Hauptsatzsymbole H_1 H_2 H_3 H_4 H_5 H_6 oder sagen wir besser H I K L M N gleichzeitig apperzipieren können. Ein siebentes Symbol würde nur noch perzipiert werden, d. h. wenn wir uns die Hauptsätze parataktisch verknüpft denken, wofür wir zu schreiben hätten H — I — K — L — M — N, so würde bei einem siebenten Symbol eine solche Verbindung nicht mehr möglich sein, weil dann der syntaktischen Grundfunktion, die eben auf gleichzeitige Apperzipierung gerichtet ist, kein Genüge mehr geleistet wird. Mehr wie 6 Sätze dürfen parataktisch-konjunktionell nicht aneinander gereiht werden.

---

[1]) Wundt, Logik 3, I, 54. — Ders., physiol. Psychologie 5, III, 351.



Stilistischer Wert der reinen Parataxe.

Daraus ergiebt sich sogleich die stilistische Unentbehrlichkeit der reinen Parataxe. Die reine konjunktionslose Parataxe ist nicht bloss der wahrscheinliche sprachgeschichtliche Ausgangspunkt aller anderen syntaktischen Verbindungsarten, sie ist auch auf höchst entwickelter Sprachstufe ein stilistisch unbedingt erforderliches Darstellungsmittel und unentbehrliches Bedürfnis. Nach mehreren parataktisch verknüpften Sätzen (maximal 6) verlangt unsere Aufmerksamkeit infolge der Grenzen des Apperzeptionsumfanges nach einem Ruhepunkte, nach einem neuen, durch keine syntaktische Verbindung beschwerten Ansatz. Wir werden aber dabei unterscheiden müssen zwischen der, also auch auf höchster Sprachstufe unentbehrlichen, ursprünglichen, natürlichen reinen Parataxe und einer gewissermassen künstlichen Form der reinen Parataxe, die gerade ein enges Zusammenhalten zweier Vorstellungen bezweckt, bedeutet, und der wir daher die Funktion der konjunktionellen Parataxe zuschreiben können (z. B. veni, vidi, vici).

Das hier entwickelte, für die entsprechenden Satzsymbole experimentell zu bestätigende Gesetz über die Höchstzahl parataktisch verknüpfbarer Sätze, Hauptsätze, über den Umfang der Perioden im weiteren Sinn, ist zuletzt abgeleitet aus der Grundfunktion aller syntaktischen Verknüpfung, mit der die Funktion der parataktischen Verknüpfung wesentlich identisch ist. Die Funktion der Hypotaxe dagegen enthält zwar auch diese allgemeine Grundfunktion, geht aber doch darüber in wesentlichen Stücken hinaus, so dass wir das Gesetz der Sechszahl auf die Hypotaxe nicht werden anwenden können.

Zulässige hypotaktische Gliederung.

Ohnehin zeigen die Thatsachen die absolute Unmöglichkeit, da ja eine bis zur sechsten Stufe, d. i. bis zum Nebensatz 5. Grades, durchgeführte hypotaktische Gliederung eine Periode von ungeheurer Schwerfälligkeit darstellen würde, ein Satzgefüge, wie wir es selbst in der Kr. d. r. V. nach unserer Beobachtungstabelle nur einige zwanzigmal vorgefunden haben. Wir werden also den stilistischen Massstab für die zulässige hypotaktische Gliederung, für den Umfang der Periode im engeren Sinne nicht oder nicht zureichend aus dem Umfang der Aufmerksamkeit herleiten können, wir werden andere psychologische Bedingungen in

Betracht ziehen müssen und werden dazu das Wesen der hypotaktischen Funktionen genau zu berücksichtigen haben.

Nun besteht der Unterschied, der Fortschritt der Hypotaxe über die Parataxe darin, dass bei ihr mit der erreichten völligen syntaktischen Unterordnung des einen Satzes unter den andern, den Haupt- oder übergeordneten Satz, psychologisch nicht bloss ein allgemeines Gefühl einer Verbindung, sondern eine bestimmte Vorstellung von der Beschaffenheit der Verbindung, von dem Abhängigkeitsverhältnis verbunden ist (vgl. Wundt, Völkerpsychologie, I. Die Sprache, 2. Bd. S. 330 ff.).

Wie verschieden nun diese Vorstellungen von den hypotaktischen Abhängigkeitsverhältnissen im einzelnen sein mögen, ein Bestandteil wird allen gemeinsam sein müssen, eine Vorstellung von dem Grade der jedesmaligen Abhängigkeit, eine Vorstellung, ob der betreffende Satz unmittelbar dem Hauptsatz oder ob er ihm durch Vermittelung anderer Nebensätze an 2., 3. Stelle untergeordnet ist.

Gesetz der 3 Stufen.

Auf Grund dieser Erörterung berufen wir uns hier auf das psychologische Gesetz der drei Stufen. Intensitäten der Empfindung, so formuliert Wundt dieses Gesetz, können überall leicht empfunden werden, solange es sich um 3 gegenüber irgend einer Ausgangsempfindung abgestufte Grade handelt. Über diese Grenze hinauszugehen, erfordert, wenn es sich überhaupt ermöglichen lässt, besondere Einübung und Anstrengung. Wundt bringt diese Thatsache mit der allgemeinen Eigenschaft unserer apperzeptiven Funktionen in Zusammenhang, dass wir Grössenunterschiede überall in Relation zu einander auffassen, und dass wir dann, indem wir unter der Mitwirkung der begleitenden Gefühle geneigt sind, Intensitäts- und Zeitunterschiede von erheblichem Wert als Gegensätze aufzufassen, leicht irgend eine weitere Empfindung als eine mittlere zwischen den beiden Extremen einordnen, während die Einordnung einer 4., 5. . . . Empfindung im steigenden Masse schwierig und unsicher wird (Wundt, Völkerpsychologie I, Die Sprache, 2. Band, S. 395 f.). Der Geltungsbereich dieses Gesetzes der drei Stufen ist ein sehr mannigfach ausgedehnter. Dass wir nur 3 Gewichte gleichzeitig mit einander vergleichen können, diese Thatsache ist ebenso gut eine besondere Erscheinung und Manifestierung unseres Gesetzes wie die, dass uns in der Be-

tonung und Pausierung unserer Rede nur eine dreifache Abstufung möglich ist. Mit dem letzten Nachweis hat Wundt schon das Gesetz auf völkerpsychologischen Boden erhärtet. Auf diesem Wege folgend, wollen wir, indem wir beiläufig darauf hinweisen, dass auch die dreistufige sprachliche Steigerungsskala (Positiv, Komparativ, Superlativ) eine natürlich unbewusst sich durchsetzende völkerpsychologische Wirkung des Gesetzes anzuzeigen scheint, eben dies Gesetz der drei Stufen hier für die Stilistik, für den Periodenbau geltend machen.

Aber freilich von einfachen Druck- und Gehörsempfindungen, für die nach Wundts Feststellung das Gesetz gilt, bis zur psychischen Erfassung von komplizierten Vorstellungsganzen, wie sie die Sätze einer Periode darstellen, ist ein gewaltiger Schritt. Doch glauben wir zu diesem Schritt mit guten Stelzen ausgerüstet zu sein, indem wir uns nun wieder auf unsere Satzsymbole stützen und es damit wieder mit einfachsten Eindrücken und deren Erfassung zu thun bekommen.

Wir schrieben oben für eine Periode mit hypotaktischer Gliederung in der einfachsten Satzanordnung

$$H = n_1 \cdots n_2,$$

wo die Bindestriche beliebig wechselnd totale und partielle Hypotaxe anzeigen. Die Zahlenindices, das dürfen wir dabei nicht vergessen, sollen hier nichts anderes anzeigen, als dass jedesmal ein andersartiger Nebensatz auftritt (Raum-, Zeit-, Bedingungskonjunktionen), wir schreiben daher vielleicht besser unter Benutzung verschiedener Buchstaben

$$H = n \cdots m.$$

Wir könnten uns eine solche Periode weiter ausgedehnt denken, etwa bis zu 6 Gliedern der Grenze des Aufmerksamkeitsumfanges, hätten also $H = n_1 \cdots n_2 \cdots n_3 = n_4 = n_5 \cdots n_6$
bezüglich $H = n \cdots m = o = p - n \cdots m.$

Greifen wir hier das erste Nebensatzpaar und das letzte isoliert heraus, so hätten wir beidemal die Symbole

$$= n \cdots m \qquad = n \cdots m,$$

sodass wir nicht mehr unterscheiden können, ob wir es im Einzelfall mit Nebensätzen des 8. und 3. Grades oder des 5. und 6. Grades zu thun haben.

Wir haben also in der symbolischen Schreibweise bisher gerade die Seite der hypotaktischen Funktion vernachlässigt, um die es sich hier vor allem handelt, wir haben den jedesmaligen Grad

der Abhängigkeit nicht ausgedrückt, dessen Erfassung doch mit der in uns zu erweckenden bestimmten Vorstellung des Abhängigkeitsverhältnisses von selbst verknüpft ist. Wir werden darum auch symbolisch den Nebensatz, der dem Hauptsatz unmittelbar untergeordnet ist, von dem, der einem andern Nebensatz untergeordnet ist, unterscheiden müssen und diesen wieder von weiter nachgeordneten; wir werden bei dieser Unterscheidung ausgehen müssen von dem Hauptsatzsymbol und wollen nun die verschiedenen Grade der Abhängigkeit durch verschiedenen Druck hervortreten lassen und erhalten für die dreigliedrige Periode etwa

H = **o** ::::: p

oder etwa

n (= m) = **H**.

Hier treten uns die Intensitäten des Druckes als Intensitäten der Empfindung entgegen und somit wird nun in Bezug auf diese einfachen Symboleindrücke das Gesetz der 3 Stufen gelten, als ein allgemeines Apperzeptionsgesetz. Die dreistufige Satzgliederung ist uns in ihrem schematischen Grundriss auf einmal erfassbar, eine vierte Abstufung können wir nicht mehr sofort in ihren wechselseitigen Beziehungen einordnen.

Nicht erforderlich für die Geltung des Gesetzes ist es, dass innerhalb der zu erfassenden dreifachen Abstufung jeder der drei Eindrücke nur einmal wiederkehrt. Es kommt nur darauf an, dass die Abstufung selbst nicht über den dritten Grad hinausgeht. So unterliegen dem Gesetz auch Fälle wie die folgenden, sehr häufigen:

n = **H** = **m** = o

n (= m) = **H** = **o** = p.

Ganz ähnlichen Erscheinungen begegnen wir bei der von Wundt erörterten Accentuierung und Pausierung der Sätze. Innerhalb der innezuhaltenden dreifachen Abtönung findet sich hier ebenfalls häufig eine mehrfache Wiederkehr einer Stufe. So bei der Betonung, so bei der Pausierung, wo zu unterscheiden sind: Satzpause, Nebensatzpause und Pause zwischen einzelnen Satzteilen, welche letztere natürlich öfter wiederkehrt wie die anderen. Man vergleiche dazu die von Wundt gegebenen Beispiele (Völkerpsychologie I, Die Sprache, 2. Bd. S. 397 f.).

Sofern jede aus Haupt- und Nebensätzen bestehende Periode wieder eine einzige Gesamtvorstellung bildet und als solche durch ein einziges Symbol wiedergegeben werden kann, wird für den Zusammenschluss solcher Perioden im engeren Sinn zu Perioden

im weiteren Sinn wieder die oben zunächst für die Aneinanderreihung einfacher Hauptsätze dargelegte, aus dem Umfang der Aufmerksamkeit abgeleitete Sechs-zahlgrenze wirksam sein, nach deren Erreichung auch hier schon der schematische Überblick unmöglich und das Bedürfnis nach einem neuen syntaktisch unverknüpften Anfang unabweisbar wird.

Wenn Spencer einmal als die wirksamsten stilistischen Ausdrucksformen diejenigen bezeichnet, welche die geringste Aufmerksamkeit erfordern und darin gewissermassen die Quintessenz einer Philosophie des Stils erblickt,[1]) so hat die hier gegebene Theorie der stilistischen Komposition die völkerpsychologischen Bedingungen der Stilistik nachzuweisen versucht, auf die jener Spencersche Satz vage hinweist, und auf denen der Kern seiner Berechtigung beruht.

Die Ergebnisse, zu denen wir hier gelangt sind, stehen im Einklang sowohl mit dem Brauche der besten Schriftsteller wie mit den Behauptungen, wenn auch freilich nicht mit den Beweisen der bisherigen Stilistik. Darauf wollen wir in einem historisch-kritischen Schlussabschnitt zu diesem Kapitel noch näher zurückkommen und möchten an dieser Stelle nur noch eins bemerken.

Diese Geltendmachung des Gesetzes der drei Stufen an der Hand der Satzsymbole beruht zuletzt auf der völkerpsychologischen Definition der syntaktischen Funktionen, die sich ihrerseits wieder stützt auf die Ergebnisse der sprachgeschichtlichen (Entstehung und Verwendung berücksichtigenden) Forschung. Nun können wir für die Gültigkeit des Gesetzes noch direkt ein sprachgeschichtliches Moment anführen. — Von den drei ersten hypotaktischen Abhängigkeitsgraden hat in jeder Sprache jeder eine eindeutige, nur ihm zukommende Ausdrucksform. Durch sich selbst bestimmt ist zunächst der Abhängigkeitsgrad des unabhängigen Satzes in normaler Struktur. Bei den abhängigen Sätzen ist für das Abhängigkeitsverhältnis und seine Erkennung massgebend nicht nur die syntaktische Struktur des abhängigen Satzes selbst, sondern auch die des übergeordneten. Der erste Nebensatz ist als solcher eindeutig bestimmt, nicht durch seine eigene syntaktische Struktur, aber durch das Verhältnis seiner Struktur zu der des unabhängigen Satzes; und so ist der zweite Nebensatz eindeutig charakterisiert

[1]) Spencer, Autobiographie, deutsch von Stein, S, 267.



durch das Verhältnis seiner eigenen syntaktischen Struktur zu der ihm wesensgleichen des ihm übergeordneten, gleich ihm unabhängigen Satzes. So sind die Abhängigkeitsgrade des ersten und zweiten Nebensatzes deutlich von einander unterschieden. Der Abhängigkeitsgrad eines dritten Nebensatz — wieder in Beachtung der beiden beteiligten Sätze — ist in keiner Sprache von dem des zweiten durch ein nur ihm zukommendes Kennzeichen unterschieden und zu unterscheiden. An sich liegt keine Denknotwendigkeit vor. Es hätte sehr wohl durch irgendwelche Veränderungen, sei es in den Satzstrukturen, sei es an den Konjunktionen auch dem Nebensatz dritten Grades, damit der vierten hypotaktischen Abhängigkeitsstufe eine eindeutige syntaktische Ausdrucksform erteilt werden können. Das ist nicht geschehen, offenbar unter dem unwillkürlich und unbewusst wirksamen Einfluss einer allgemeinen psychologischen Bedingung, der wir keine andere Formulierung werden geben können als durch das Gesetz der drei Stufen.

Dessen Wirkung ist schliesslich auch noch in den stilistischen Übertretungen daran erkennbar, dass wir Nebensätze weit höherer Grade nur äusserst selten vorfinden. Eben das bildet ein sehr wesentliches Moment für die stilistische Beurteilung der Kr. d. r. V. Wie wir schon im 3. Kapitel hervorhoben, sind dort Perioden mit sehr weit herabgeführter Gliederung, mit Nebensätzen des 5., 6., 7. Grades, verhältnismässig nur selten; in rund 500 Fällen aber treffen wir Nebensätze des 3. und 4. Grades an.

Dass Nebensätze höherer Grade in wachsendem Masse seltener sind, ist um so mehr verständlich, als das Gesetz der 3 Stufen einen relativen Charakter insofern hat, dass weitergehende Abstufungen nicht direkt unüberschaubar, doch schwer überschaubar sind. Eben daraus erhellt, dass Verstösse gegen dieses Gesetz häufiger sein werden als gegen die lineare Anordnung der Periode. Dies Verhältnis, das wir bei Kant vorfinden, dürfte auch im allgemeinen zutreffen. Auch das sei noch erwähnt, dass unter Umständen zur Erzielung besonderer Wirkungen ein eigentlich unzulässiger, unüberschaubarer, monströser Periodenbau vielleicht gerade von Vorteil sich erweisen kann, wie etwa in der Tieckschen Don-Quixote-Übersetzung oder in Jean Pauls Schriften.

IV. Historisch-kritische Schlussbemerkung.

Eine historisch-kritische Bemerkung will hier noch zu Worte kommen: Die logischen Theorien der Stilistik versagen am auffälligsten gegenüber den Erscheinungen, die in dem Gesetz der 3 Stufen begründet sind. Lehmann hat wiederholt seinen „mathematisch-logischen“ Mechanismus des Periodenbaues ohne jeden Skrupel auf Nebensätze des 3. und 4. Grades ausgedehnt.[1]) Und auch Becker, den wir als den orthodoxesten Vertreter dieser Ansicht kennen gelernt haben, hat hier keine bestimmte Grenze erkannt, noch viel weniger zu begründen versucht. — Die rhetorisch-deklamatorische Theorie andererseits ist in ihrer grössten Ratlosigkeit gegenüber den stilistischen Verstössen, die dem „linearen“ Bau der Periode und damit unmittelbar der Apperceptionseinheit widerstreben. Man wird in der That aus deklamatorisch-rhetorischen Betonungsunterschieden nie verständlich machen können, warum wir den sekundären Nebensatz nie vor den primären stellen, warum wir den Hauptsatz nicht in den Nebensatz einschalten, warum 2 primäre Nebensätze ungleichen Baues ohne parataktische Verknüpfung nicht unmittelbar aufeinander folgen dürfen, u. s. f. Man wird wiederum aus logischen Gründen nie verstehen, warum uns die Nebensätze des 3. Grades zur Last fallen, die des zweiten aber nicht, warum in einer komplizierten Periode etwa ein Dass-Satz unleidlich sein kann und doch ein Infinitivsatz an derselben Stelle nicht oder weniger störend wirkt u. s. f.

Unzulänglichkeit des Gerlachschen Gesetzes.
Wundts Gesetz.

Gerlachs Basierung der Stilistik auf die Deklamation ist aber, um das noch weiter hervorzuheben, nicht nur an vielen stilistischen Problemen ohne jede Erklärung vorbeigegangen, sondern auch in dem von Gerlach näher behandelten Fall der stufenweise von einander abhängigen Nebensätze unzulänglich geblieben. Aus der richtigen und bedeutsamen Erkenntnis, dass uns nur die Markierung von drei Betonungsunterschieden gleichzeitig möglich ist, schloss Gerlach, dass beim Periodenbau nur Nebensätze des ersten und zweiten Grades zulässig seien, dass der Hauptsatz von dem Hauptton, der primäre Nebensatz von dem mittleren, und der sekundäre

---

[1]) Wir verweisen in Lehmanns „Allg. Mechanismus des Periodenbaues“ auf S. 81, 108, 116, 117, 120, 126, 128.

von dem niedersten Ton getragen werden müsse. Diese Folgerung bestünde nur zu Recht, wenn die syntaktischen und grammatikalischen Abhängigkeitsverhältnisse identisch sein müssten mit den Betonungsunterschieden. Ein Beweis hierfür ist von Gerlach nicht erbracht worden und wohl überhaupt nicht zu erbringen. Dass die Sprache da ist, um gesprochen zu werden, kann als Beweis nicht in Betracht kommen. In der That ist denn auch Wundt, der, wohl ohne Gerlach zu kennen, das Gesetz der 3 Stufen ebenfalls für die Betonungsunterschiede geltend gemacht hat, nicht zu derartigen Folgerungen in Bezug auf den Periodenbau gekommen. — Während Gerlach unter den Betonungsmitteln zwischen den Akzenten (Tonstärken) und den Tonhöhen oder Tonhöheneinheiten unterschieden wissen will,[1]) unterscheidet Wundt zwischen den Akzenten und den Pausen.[2]) Beide unterliegen nach ihm dem Gesetz der 3 Stufen, so zwar, dass die Pausen ihrerseits von der Betonung abhängig sind, indem der stärkeren Betonung stets die längere Pause vorausgeht. Da nun, wie Wundts Erörterungen und Beispiele zeigen, die drei möglichen Stufen der Akzentuierung und Pausierung schon in einem einfachen Satz oder wenigstens in einem Gefüge von einem Hauptsatz und einem Nebensatz gebraucht werden und vorkommen können (als die kleinste Pause kann man mit Wundt die zwischen Satzteilen, als mittlere die zwischen Hauptsatz und Nebensatz (Kommapause), als grösste die zwischen Hauptsatz und Hauptsatz, die Punktpause, bezeichnen), so ergiebt sich auch hieraus, dass diese Betonungsunterschiede kein Mass für die zulässigen Nebensatzgrade abgeben können, und so hat Wundt hier tatsächlich keine dahingehende Schlüsse gezogen.

Gerlach hatte Recht, als er für die Betonungsunterschiede nur eine dreifache Abstufung für möglich erklärte, er hatte Unrecht in der näheren Art der Unterscheidung, er hatte Unrecht, als er diese Betonungsunterschiede zum Mass der Periode nahm. Aber andererseits halten auch wir aus den oben näher dargelegten Gründen dafür, dass das Gesetz der drei Stufen auch die hypotaktische Gliederung des Periodenbaues beherrscht, nicht mittelbar, weil es für die Betonungsunterschiede gilt, sondern unmittelbar, weil es ein allgemeines Apperceptionsgesetz ist.

Gilt für die hypotaktische Gliederung in Folge der dabei geforderten Grade der Überordnung das Gesetz der 3 Stufen, so

[1]) L. Gerlach: Theorie der Rhetorik und Stilistik. 1877. S. 7.
[2]) Wundt: Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd. S. 395 ff.

kann sich bei der parataktischen Aneinanderreihung nur der Maximalwert des Aufmerksamkeitsumfanges geltend machen. Von hier aus erfahren ältere Beobachtungen Lehmanns eine neue Beleuchtung. Die Anzahl der verbundenen Hauptsätze bemerkt er einmal,[1]) dürfte im allgemeinen selten über 5 oder 6 hinausgehen. Gleichsam als Begründung führt er die alte Wahrheit an: medium tenuere beati. Diese goldene Mittelzahl, das ist wohl der Kern der Sache, bleibt innerhalb des Aufmerksamkeitsumfanges. Übrigens dürfte das Mass im allgemeinen auch von Kant innegehalten sein. Näher war es uns leider nicht möglich, darauf zu achten.

An einer andern Stelle betont Lehmann, dass Goethe in der hypotaktischen Abstufung selten über Nebensätze des zweiten Grades hinausgegangen sei,[2]) doch will er hier kein bestimmtes Mass aufstellen, da er in seiner allgemeinen Betrachtung sehr häufig Nebensätze höherer Grade berücksichtigt.

Insofern nun die parataktischen Verhältnisse nur dem Maximalwert der Aufmerksamkeit, nicht dem Gesetz der 3 Stufen unterliegen, sind parataktische Gefüge für uns im grösseren Umfang überschaubar und erfassbar als hypotaktische; zudem sind noch weit grössere parataktische Reihen durch die Association mit der Zahlenreihe formell überschaubar.

Bedeutung für die Disposition.

Da nun alle diese Bestimmungen für jede grammatikalisch-psychologische Unter- und Nebenordnung gelten, so müssen sie auch den speziellen Fall der rein logischen Beziehungen beherrschen, wie wir einen solchen in der Disposition vor uns haben.

Auch die Dispositionslehre muss zur möglichst übersichtlichen Gestaltung von Inhaltsverzeichnissen u. s. w. diesen Umstand streng beachten, dass uns parataktische Verhältnisse leichter überschaubar und erfassbar sind als hypotaktische, dass uns die letzteren völlig unleidlich sind, wenn dabei das Gesetz der drei Stufen vernachlässigt wird. Die für unser psychisches Fassungsvermögen günstigste Anlage von Inhaltsverzeichnissen wird dann erzielt sein, wenn der gesamte Inhalt in fortlaufende Kapitel oder Paragraphen eingeteilt ist, und die notwendigen hypotaktischen Gliederungen an diesem leicht erkennbaren und klar hervortretenden parataktischen Gerippe über- und untergeordnet sind.

---

[1]) Allg. Mechanismus des Periodenbaues. S. 198.

[2]) Ebenda.

Bei Nichtbeachtung dieser psychischen Gesetze entstehen jene unübersichtlichen Dispositionen, bei denen die hypotaktische Gliederung ohne parataktisches Rückgrat ins endlose fortgesetzt ist, Dispositionsmonstra, zu denen selbst Lehrbücher der Stilistik[1]) sorglos Anleitung geben. Da werden die Alphabete und Zahlsysteme aller möglichen Sprachen aufgeboten zur Deckung der erforderlichen Bezeichnungen. Oft reichen auch sie nicht dazu aus, Hilfsalphabete mit verdoppelter und verdreifachter Buchstabenzahl und andere Extrazeichen werden herangezogen, und in mancher Schulstube führen die „gross A mit einem Haken“, „klein a mit 2 Häkchen“ u. s. f. ein ebenso erheiterndes wie belästigendes Dasein. — Nicht mit solchen Ausdrücken, aber im gleichen Geiste ist Kants Disposition zur Kritik der reinen Vernunft abgefasst. Man denke an die langatmigen Überschriften im Texte und an die noch viel mühseligere Aufgabe, deren zugehörigen Ort im Inhaltsverzeichnis ausfindig zu machen. Dann vergegenwärtigt man sich die Folgen der ohne Ruhepunkt bis in die 5. und 6. Stufe hinausgeführten hypotaktischen Gliederung. In seiner Unübersichtlichkeit giebt dies Inhaltsverzeichnis ein klassisches Beispiel für unsere Erörterungen. Wir stellen dem Original nachstehend eine Überarbeitung mit durchgeführten parataktischen Gerippe gegenüber.

Inhalt. (Original.)

Einleitung.

I. Idee der Transscendentalphilosophie.

II. Einteilung der Transscendentalphilosophie.

———

I. Transscendentale Elementarlehre.

Erster Teil: Die transscendentale Aesthetik.

Erster Abschnitt: Von dem Raume.

Zweiter Abschnitt: Von der Zeit.

Inhalt. (Überarbeitung.)

1. Kapitel: Einleitung.

Idee der Transscendentalphilosophie.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile.

Einteilung der Transscendentalphilosophie.

———

Transscendentale Elementarlehre.

Erster Teil: Transscendentale Aesthetik.

2. Kapitel: Von dem Raume.

Vorbemerkung zur tr. Aesthetik.

Metaphysische Erörterung vom Raume.

Transscendentale Erörterung vom Raume.

Schlüsse aus obigen Begriffen.

[1]) K. Michelsen: Katechismus der Stilistik. 1889. S. 81—83 ff.

Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik.

Zweiter Teil: Die transscendentale Logik.

Einleitung: Idee einer transscendentalen Logik.

I. Von der Logik überhaupt.
II. Von der transscendentalen Logik.
III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.
IV. Von der Eintelung der transscendentalen Logik in die transscendentale Analytik und Dialektik.

Erste Abteilung: Transscendentale Analytik.

Erstes Buch: Die Analytik der Begriffe.

Erstes Hauptstück: Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt: Von dem logischen Verstandesgebrauch überhaupt.

Zweiter Abschnitt: Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen.

Dritter Abschnitt: Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

Zweites Hauptstück: Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt: Von den Prinzipien einer transsc. Deduktion überhaupt.

Zweiter Abschnitt: Von den Gründen apriori zur Möglichkeit der Erfahrung.

1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

3. Kapitel: Von der Zeit.
Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit.
Transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit.
Schlüsse.
Erläuterung.

4. Kapitel: Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik.

Zweiter Teil: Transscendentale Logik.
I. Tr. Analytik der Begriffe.

5. Kapitel: Einleitung: Idee einer transscendentalen Logik.
Von der Logik überhaupt.
Von der transscendentalen Logik.
Von der Einteilung der allg. Logik.
Von der Einteilung der transscendentalen Logik.
Von der Einteilung der transscendentalen Analytik.
Vorbemerkung über die tr. Analytik der Begriffe.

6. Kapitel: Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.
Von dem logischen Verstandesgebrauch überhaupt.
Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen.
Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

7. Kapitel: Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.
Von den Prinzipien einer transscendentalen Deduktion überhaupt.
Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien.
Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.
1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.
2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung.

2. Von der Synthesis in der Reproduktion in der Einbildung.
3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.
4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnis a priori.

Dritter Abschnitt: Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese apriori zu erkennen.

Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

Zweites Buch: Die Analytik der Grundsätze.

Einleitung: Von der transscendentalen Urteilskraft überhaupt.

Erstes Hauptstück: Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Zweites Hauptstück: System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Erster Abschnitt: Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile.

Zweiter Abschnitt: Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile.

Dritter Abschnitt: Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes.

1. Von den Axiomen der Anschauung.
2. Die Anticipationen der Wahrnehmung.
3. Analogien der Erfahrung.
4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Drittes Hauptstück: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena.

3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.
4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnis a priori.

Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen und die Möglichkeit, diese a priori zu erkennen.

Summarische Vorstellung der Richtigkeit dieser Deduktion.

Zweiter Teil: Transscendentale Logik.

II. Analytik der Grundsätze.

8. Kapitel: Einleitung.

Von der transscendentalen Urteilskraft überhaupt.

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

9. Kapitel: System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile.

Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze apriori.

1. Axiome der Anschauung.
2. Antizipationen der Wahrnehmung.
3. Analogien der Erfahrung.
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

10. Kapitel: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Dinge in Phaenomena und Noumena.

11. Kapitel: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

Allgemeine Betrachtung.

Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

Zweite Abteilung: Die transscendentale Dialektik.
Einleitung.
I. Vom transscendentalen Schein.
II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.
A. Von der Vernunft überhaupt.
B. Vom logischen Gebrauch der Vernunft.
C. Von dem reinen Gebrauch der Vernunft.
Erstes Buch: Von den Begriffen der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt: Von den Ideen überhaupt.
Zweiter Abschnitt: Von den transscendentalen Ideen.
Dritter Abschnitt: System der transscendentalen Ideen.
Zweites Buch: Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.
Erstes Hauptstück: Von den Paralogismen der reinen Vernunft.
Erster Paralogism der Substanzialität.
Zweiter Paralogism der Simplizität.
Dritter Paralogism der Personalität.
Vierter Paralogism der Idealität.
Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre zufolge dieser Paralogismen.
Zweites Hauptstück: Die Antinomie der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt: System der kosmologischen Ideen.
Zweiter Abschnitt: Antithetik der reinen Vernunft der Antinomie

Die Amphibolie in Leibnizens System.
Erster Beweis.
Zweiter Beweis.

Zweiter Teil: Transscendentale Logik.

III. Transscendentale Dialektik.

12. Kapitel: Einleitung zur transscendentalen Dialektik.
Vom transscendentalen Schein.
Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.
1. Von der Vernunft überhaupt.
2. Vom logischen Gebrauch der Vernunft.
3. Vom reinen Gebrauch der Vernunft.
Von den Begriffen der reinen Vernunft.
1. Von den Ideen überhaupt.
2. Von den transscendentalenIdeen.
3. System der transscendentalen Ideen.
Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

13. Kapitel: Von den Paralogismen.
Paralogism der Substanzialität.
Paralogism der Simplizität.
Paralogism der Personalität.
Paralogism der Idealität.
Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre zufolge dieser Paralogismen.

14. Kapitel: Die Antinomie der reinen Vernunft.
Systeme der kosmologischen Ideen.
Antithetik der reinen Vernunft.

der reinen Vernunft erster Widerstreit der transscendentalen Ideen.	Erste Antinomie.
Zweiter Widerstreit.	Zweite Antinomie.
Dritter Widerstreit.	Dritte Antinomie.
Vierter Widerstreit.	Vierte Antinomie.
Dritter Abschnitt: Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreit.	Von dem Interesse der Vernunft bei ihrem Widerstreit.
Vierter Abschnitt: Von den transscendentalen Aufgaben, insofern sie schlechterdings aufgelöst werden können.	Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings aufgelöst werden können.
Fünfter Abschnitt: Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen.	Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen.
Sechster Abschnitt: Der transscendentale Idealismus als Schlüssel zur Auflösung.	Der transscendentale Idealismus als Schlüssel zur Auflösung.
Siebenter Abschnitt: Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.	Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.
Achter Abschnitt: Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.	Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideeu.
Neunter Abschnitt: Von dem empirischen Gebrauch des regulativen Prinzips der Veruunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen.	15. Kapitel: Von dem empirischen Gebrauch des regulativen Prinzips in Ansehung aller kosmologischen Ideen.
I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinung von einem Weltganzen.	Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung.
II. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.	Auflösung der Idee von der Totalität der Teilung.
Schlussanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen, u. Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen.	Schlussanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen.
III. Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.	Auflösung der Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit.	Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit.
Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit.	Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit.
IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Dasein nach überhaupt.	Auflösuug der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt.
Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.	Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.
Drittes Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft.	16. Kapitel: Das Ideal der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt: Von dem Ideal überhaupt.	Von dem Ideal überhaupt.
Zweiter Abschnitt: Von dem transscendentalen Ideal.	Von dem transscendentalen Ideal.
Dritter Abschnitt: Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliessen.	Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliessen.
Vierter Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.	
Fünfter Abschnitt: Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises.	Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises.
Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens.	Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens.
Sechster Abschnitt: Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises.	Von der Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises.
Siebenter Abschnitt: Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft.	Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft.
Anhang zur transcendentalen Dialektik. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.	17. Kapitel: Anhang zur transscendentalen Dialektik. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.
Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft.	Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft.
II. Transscendentale Methodenlehre.	Transscendentale Methodenlehre.

Erstes Hauptstück: Die Disziplin der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch.
Zweiter Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.
Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.
Dritter Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.
Vierter Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.
Zweites Hauptstück: Der Kanon der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt: Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.
Zweiter Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts.
Dritter Abschnitt: Vom Meinen, Wissen, Glauben.
Drittes Hauptstück: Die Architektonik der reinen Vernunft.
Viertes Hauptstück: Die Geschichte der reinen Vernunft.

18. **Kapitel: Die Disziplin der reinen Vernunft.**
Einteilung der transscendentalen Methodenlehre.
Wert der Disziplin der reinen Vernunft.
Die Disziplin im dogmatischen Gebrauch.
Die Disziplin in Ansehung des polemischen Gebrauchs.
Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.
Die Disziplin in Ansehung der Hypothesen.
Die Disziplin in Ansehung ihrer Beweise.

19. **Kapitel: Der Kanon der reinen Vernunft.**
Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.
Von dem Ideal des höchsten Guts.
Vom Meinen, Wissen und Glauben.

20. **Kapitel: Die Architektonik der reinen Vernunft.**

21. **Kapitel: Die Geschichte der reinen Vernunft.**

Unzulänglichkeit des Gerlachschen Gesetzes.

Die hier entwickelten, aus unserem psychischen Auffassungsvermögen sich ergebenden stilistischen Erfordernisse einer Disposition sind von den bisherigen Theorien nicht beachtet, geschweige denn begründet worden.

Wäre das Gesetz der drei Stufen gültig nur im Bereich der Betonungsunterschiede und der Deklamation, wie Gerlach meinte, so wäre verständlich, dass dieses Gesetz die gesprochene Periode beherrscht (wie das tatsächlich freilich in anderem Sinn als Gerlach dachte von Wundt dargelegt ist), nie aber würde sich daraus ergeben, dass es auch in der Disposition und den Inhaltsverzeichnissen zur Geltung kommt. Die Geburt der Disposition aus dem Geiste der Deklamation wäre unfehlbar eine Fehlgeburt. — Und

auf der anderen Seite versagt auch hier wieder die logische Betrachtungsweise vollkommen. Die Kantische Originaldisposition zur Kr. d. r. V. leistet den logischen Verhältnissen und Beziehungen in jeder Weise völlig Genüge, und trotzdem, ja zum Teil gerade dadurch ist sie unserem psychologischen Auffassungsvermögen schwer zugänglich.

So zeigt auch hier der völkerpsychologische Ausgangspunkt den einzig gangbaren Weg an. Von ihm aus haben wir den sicheren Massstab für die Beurteilung des kantischen Stils, insonderheit des Kantischen Satzbaues gewonnen, haben wir soweit als möglich die komplizierte Wirkung der Kantischen Perioden analysiert, bei denen nach einem Wort Lehmanns, das freilich nicht gerade auf Kant gemünzt ist, das wir uns aber nicht versagen können, hier wiederzugeben, „jeder Satz immer seinen subordinierten Satz wie am Schlepptau mit sich zieht, und der Hauptsatz, wenn er auch alle Segel beisetzt, doch nur mit Mühe seinen, wohl gar noch von der Sonne abgewandten, Kometenschwanz hinter sich herzieht“.[1])

Diese Besonderheiten und Schrecknisse des Kantischen Stils konnten wir nur beurteilen an der Hand eines Gesetzes, das notwendig auf allgemeiner Basis zu gründen war, auf die völkerpsychologischen Tatsachen der allgemeinen Sprachentwickelung, und dem wir zur historischen Orientierung und Sicherung die älteren Lösungsversuche vorauszuschicken hatten.

Hauptfaktoren des Gesetzes.

Zwei ineinandergreifende Hauptfaktoren machten das Wesen unseres Gesetzes aus, die völkerpsychologischen Bedeutungen und die allgemeinen psychischen Bedingungen der Satzverbindungen; die ersten bilden die variablen, die zweiten die konstanten Faktoren. Von beiden haben wir die Hauptmomente in Erwägung gezogen, bei den ersten waren es zugleich die relativ konstanteren, d. i. in vielen Sprachen in gleicher Weise wiederkehrenden Momente, neben denen wir uns aber immer eine Menge Einzeleinflüsse wirksam zu denken haben, die in den verschiedenen Sprachen und Sprachstufen mannigfach wechseln können. Ein Beispiel hierfür liefert die c'est-que Umschreibung, die wir schon im 3. Kapitel besprochen haben; ein weiteres Beispiel, das ebenfalls auch für

---

[1]) J. A. Lehmann: Allg. Mechanismus des Periodenbaues. S. 273.

die Beurteilung des Kantischen Stils von Bedeutung ist, bildet die Beschränkung der deutschen Demonstrativ- und Relativpronomina auf eine einzige Pluralform, während in anderen Sprachen z. B. in der griechischen oder lateinischen, auch im Plural für die verschiedenen Geschlechter verschiedene Formen ausgebildet sind. Für die Zurückbeziehung solcher eingeschlechtiger Pluralpronomina ergeben sich leicht stilistische Schwierigkeiten, namentlich bei Demonstrativen, wenn das Beziehungswort nicht unmittelbar vorangeht und mehrere Pluralsubstantiva vorhanden sind, und bei Relativen, die auf zusammengesetzte attributive Ausdrücke sich beziehen wie in dem Schulbeispiel „die Kugeln der Feinde, die über ihn hinwegpfiffen". Diese Beschränkung der Pluralformen auf eine einzige Form, während der Singular für alle Geschlechter ausgebildet ist, werden wir nun in ihrer völkerpsychologischen Bedeutung darauf zurückführen müssen, dass in der geschichtlichen Entwickelung dem Einzelgegenstand ein ursprünglich-grösseres Interesse zugewendet war,[1]) und so sehen wir noch in solchen stilistischen Einzelheiten die Nachwirkung völkerpsychologischer Erlebnisse.

Die Notwendigkeit der stilistischen Beachtung solcher besonderen Momente macht uns ein Wort Spencers voll verständlich, der einmal in seiner Autobiographie bekennt: Man muss staunen, wie schwer es ist, eine beträchtliche Zahl von Perioden so aufeinander folgen zu lassen, dass sie in keiner Hinsicht beanstandet werden können.[2]) Es wird schon darum schwer sein, weil jene besonderen völkerpsychologischen Bedeutungen in dem individuellen Bewusstsein meist verblasst sind.

Immer aber, sei es bewusst oder unbewusst, sei es angelernt oder angeboren — welche Forderung wie in aller Kunst auch in der Stilistik ihr gutes Recht hat und hier vielleicht am besten als ein Hineingeborensein in die Bestimmungen der variablen völkerpsychologischen Bedeutungen in der besonderen Sprachgemeinschaft zu formulieren ist — immer werden die psychologischen Bedingungen des Satzbaues beachtet und befolgt werden müssen, werden Übertretungen als solche empfunden werden. — Aber, wendet man ein die Anakoluthe!

---

[1]) Wundt: Völkerpsychologie. Die Sprache. 2. Bd. S. 68.
[2]) Spencer: Autobiographie. Deutsch von Stein. S. 339.



Die Anakoluthe.

In der Tat erblickt Mauthner in den Anakoluthen einen Beweis für die „Gleichgültigkeit“ der Syntax. „Es ist bezeichnend, sagt er,[1]) dass einer der einflussreichsten Redner, die je gelebt haben, dass Bismarck im Sinne der Grammatiker ein schlechter Redner war, dass er geradezu oft die Regeln der Syntax umwarf, weil sein Nachsatz einfach sprachlich zum Vordersatz nicht passte. Ganz köstlich ist es übrigens, dass die Grammatik diese Unverbindlichkeit der Syntax für die besten Geister längst bemerkt hat.“ Dazu muss bemerkt werden, das Anakoluth ist zwar ein Hinausfallen aus dem Rahmen der „reinen Grammatik“, aber ein solches ist noch kein Hinausfallen aus dem völkerpsychologischen Grundgesetz der Periode. Vielmehr, wenn beim Weiterbau eines Satzes die Funktionen der völkerpsychologischen Bedeutungen nicht mehr mit den allgemeinen psychischen Bedingungen im Einklang ständen, so wird das Gesetz eben durch ein Anakoluth am besten bewahrt. So wirken auch die Anakoluthe Kants wohlthuend im Vergleiche zu seinen zu Ende geführten, rein grammatikalisch richtig ausgebauten, aber psychologisch unzulässigen Satzungetümen. Und auch da, wo solche Notlage nicht vorliegt, verletzen die Anakoluthe weder die völkerpsychologischen Bedeutungen noch auch die allgemeinen psychischen Bedingungen; und daneben fallen gelegentliche Unregelmässigkeiten in den besonderen logischen Begleitvorstellungen kaum ins Gewicht, die etwa durch Kontamination in der Seele des Sprechenden oder Schreibenden erzeugt, häufig wohl schon durch Assimilation in der Seele des Aufnehmenden ausgeglichen werden.

Solange man in der Syntax lediglich logische Normen sucht, konnte man sie freilich für die lebendige psychologische Wirkung des Stils „gleichgültig“ und „unverbindlich“ finden. Wenn man aber die völkerpsychologischen Grundlagen der Syntax beachtet, wird man auch deren allgemeine Verbindlichkeit anerkennen müssen und auch da voraussetzen, wo etwa das Geheimnis einer individuell-besonderen Wirkung uns nicht erschlossen ist. Die Stilistik als Wissenschaft wird die Stilistik als Kunst nie ersetzen.

[1]) Fr. Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 02, III. Bd. S. 188.



6. Kapitel.
Über die Entstehungsbedingungen des Kantischen Stils.

Über die Möglichkeit einer individuellen Stilistik.

Manches epigrammatische Wort scheint seinen eigentümlichen Reiz und seinen allgemeinen Beifall dem Umstand zu verdanken, dass es einem Gedanken Ausdruck giebt, der theoretisch ebenso leicht einzusehen und praktisch ebenso schwer zu verwirklichen ist. Niemand noch hat gegen Buffon's alte Wahrheit: „Le style c'est l'homme même“ Widerspruch erhoben, aber gewaltige Schwierigkeiten türmen sich auf, wenn man dieses Wort einer konkreten Erscheinung gegenüber in die Tat umsetzen will. Eine Wissenschaft, die die Charakterzüge eines Schriftstellers in oder gar aus seinem Stil erkennen wollte, — man braucht den Gedanken nur auszusprechen, um unsere Unzulänglichkeit zu solcher Aufgabe aufs deutlichste gewahr zu werden. Es handelt sich ja dann nicht um eine historisch-philologische Berichterstattung, erweitert vielleicht durch vergleichende Beobachtungen, diese Kenntnis des Tatbestandes wird vorausgesetzt und deren psychologische Begründung verlangt. Wenn nun schon eine allgemeine Physiognomik der Völker aus ihren Sprachen, wie sie Bacon, Leibniz, Herder als erstrebenswertes Ziel bezeichnet haben, und wie sie neuerdings — unter Ablehnung der allzu zuversichtlichen Bestrebungen Fink's — von P. Barth für möglich erklärt worden ist,[1]) wenn schon ein solcher Versuch — wie eben etwa der Barths, nach dem sich der individualisierende Geist des germanischen Volkscharakters in der in weitem Masse freien Wortstellung ausspricht — nur mit grosser Vorsicht unternommen werden kann, so scheint eine Physiognomik des Individuums aus seiner Sprache, aus seinem besonderen Stil vor unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt zu sein. Und wir verstehen Wackernagel, der für die Stilistik die „subjektive Seite“ des Stils — bedingt durch die geistige Eigentümlichkeit des Darstellenden — für unzugänglich hielt, und ihr nur die „objektive Seite“ — bedingt durch Inhalt und Zweck des Dargestellten — zur Erforschung überwiesen wissen wollte.[2])

---

[1]) Paul Barth: Zur Psychologie der gebundenen und der freien Wortstellung. Philos. Stud. Bd. 19. S. 47|48. (Festschrift für Wundt.) 1902.

[2]) Wackernagel: Poetik, Rhetorik und Stilistik. S. 412, 417.



Extreme: Buffon-Wackernagel.
Einnahme eines mittleren Standpunktes.

Und doch zwischen jener Forderung nach einer stilistischen Physiognomik des Individuums, wie sie Buffons Wort theoretisch ausspricht, und diesem gänzlichen Verzicht Wackernagels glauben wir ein Gebiet abstecken zu sollen, innerhalb dessen eine wissenschaftliche Betrachtung der Ursachen des individuellen Stils mit unseren Mitteln möglich erscheint. Schon Steinthal hat in seinem Aufsatz über den Begriff der Völkerpsychologie[1]) auf dieses Gebiet hingewiesen, indem er drei Zweige der Psychologie unterscheidet. I. Die allgemeine Psychologie, als die Lehre vom Mechanismus der Darstellungen, Gefühle und Triebe (also das Arbeitsgebiet der experimentellen Psychologie). II. Die Völkerpsychologie, als die Lehre vom geistigen Zusammenleben, endlich III. Die individuelle Psychologie, als die Lehre vom Einzelgeiste. Diese, sagt er, hat nur Raum in der Betrachtung des historischen Geistes innerhalb der Kultur, wie denn ihre Anwendung in Biographien zu erfolgen habe. Zum Teil würde sie in I. und II. mit inbegriffen werden können, insofern sie synthetisch ist. Diese Festsetzungen werden im wesentlichen auch für die individuelle Psychologie der Sprache, bezüglich des Stils, gelten. — Zunächst werden wir eine Kritik der Gegenüberstellung der subjektiven und objektiven Seite des Stils vornehmen müssen. Weder ist ja die objektive Seite lediglich oder auch nur hauptsächlich bedingt durch Inhalt und Zweck des Dargestellten, sondern zunächst und vor allem durch die allgemeinen Gesetze der sprachlich-stilistischen Äusserung, noch ist die geistige Eigentümlichkeit, die die subjektive Seite bedingt, losgelöst von diesen sprachlichen Bedingungen. Eben dieses beidemal vorhandene gleiche Moment bildet aber das erste Ziel der stilistischen Untersuchung. Es frägt sich, warum es das eine Mal erreicht werden kann, das andere Mal nicht erreichbar sein soll. In einem gewissen Sinne werden wir jene Gegenüberstellung aufrecht erhalten können und müssen, indem wir von einer objektiven Stilbetrachtung da reden, wo wir die Wirkung der stilistischen Eigenheiten auf uns, ohne Berücksichtigung ihrer individuellen Entstehung zu erkennen und auf allgemeine Gesetze zurückzuführen versuchen, und indem eine in gewissem Sinn subjektive Erörterung da stattfindet, wo wir den individuellen Ur-

---

[1]) Zeitschrift für Völkerpsychologie. Bd. 17. S. 248.

sachen nachzugehen haben. Jener Aufgabe nun haben wir im vorausgegangenen Kapitel gerecht zu werden gesucht, vor dieser stehen wir jetzt. Klar gefasst, bezieht sich also der in Rede stehende Unterschied auf die allerdings wesentlich verschiedenen psychologischen Bedingungen, unter denen einerseits die passive stilistische Reception oder Reproduktion des Geniessenden oder der Gemeinschaft der Geniessenden, und andererseits die aktive stilistische Produktion steht. In ähnlicher Weise unterscheidet O. Dittrich[1]) für die syntaktischen Probleme des einfachen Satzbaues zwischen der Syntax des Hörenden und der des Sprechenden. Da nun aber augenscheinlich sowohl die Einflüsse der individuellen Bewusstseinsentwickelung, wie die der allgemeinen geschichtlichen und sprachgeschichtlichen Bedingungen in die stilistische Produktion relativ weit wirksamer eingreifen als bei deren Aufnahme durch die Lektüre, so werden die beidemal vorhandenen allgemeinen psychischen Bedingungen weit schwerer als im zweiten Fall im ersten festzustellen sein, da sie dort aus der Komplexion mit jenen besonderen und individuellen Einflüssen herauszulösen sind.

Wir werden gleichwohl, eingedenk der Komplexität der Bedingungen, zwei Ziele aufstellen dürfen. Die Feststellung geschichtlicher Einflüsse ist das eine, das auch seinerseits die philologisch-historische Interpretation als jederzeit unerlässlichen Bestandteil stilistischer Untersuchung kennzeichnet. Wir werden in unserem speziellen Falle darauf unter Zusammenfassung unserer in den ersten Kapiteln besprochenen Einzelergebnisse in einigen Punkten unten zurückkommen. Dann aber bleibt noch als ein weiteres Ziel das: in den individuellen stilistischen Eigentümlichkeiten wenn möglich die Wirkungen allgemeiner psychischer Bedingungen nachzuweisen. Wir machen einen Versuch, in Bezug auf unser Material in dieser bisher noch ganz unbearbeiteten Richtung vorzudringen durch die auf den ersten Blick vielleicht seltsam erscheinende Anwendung der Statistik auf die Stilistik.

Auffindung von Häufungsstellen.
Häufungen von Satzbildungseigenheiten.

Bei näherer Betrachtung lässt uns die tabellarische Übersicht des Kapitel 1 eine sehr bemerkenswerte Tatsache gewahr werden, die wir bisher unbesprochen gelassen haben. Unser Beobachtungs-

[1]) O. Dittrich: Die sprachwissenschaftliche Definition der Begriffe „Satz" und „Syntax". Philos. Stud. Bd. 19. S. 93 f.

material giebt uns durch die ganze Kr. d. r. V. hindurch einen genauen Überblick über die Seiten, auf denen die einzelnen Satzbildungseigenheiten vorkommen. Sehen wir nun eine Gruppe solcher Zahlen durch, so treffen wir wiederholt auf in die Augen fallende Häufungsstellen. Das will sagen: Eine bestimmte Fehlerart ist oft seitenlang nicht vertreten, und tritt dann wiederholt nacheinander und nicht selten auf derselben Seite mehrmals auf. Besonders deutlich tritt die Erscheinung zu Tage bei den streng spezifisch charakterisierten Konstruktionsarten, also nicht so sehr (obwohl auch hier beobachtbar) bei den Ineinanderschachtelungen von Nebensätzen schlechthin, als z. B. bei den Ineinanderschachtelungen von lauter Relativsätzen, und bei bestimmten Periphrasenarten, wie der c'est-que Periphrase.

Bei der Gruppe „2 von einander abhängige Relativsätze" finden wir besonders auffällige Häufungsstellen, zwischen denen Seiten mit geringerem Vorkommen oder gänzlichem Ausfall stehen, auf den Seiten: 16—17; dann 67—68; 100—102 (auf 101 und 102 je 3 mal); 121—122; dann sehr bemerklich 212—215 (212 3 mal, 213 4 mal, 214 und 215 je 2 mal); 262 (4 mal); 280 bis 281; 286—288; 339—340; 459—461 (6 mal); 550—553 (7 mal); 565—567; 578—581. Bei der Gruppe „3 von einander abhängige Relativsätze" bilden Häufungsstellen: S. 71 (3 mal); 124—125; 344—345; 456—458.

2 von einander abhängige Dass-Sätze finden wir je 2 mal auf S. 351; 484; 488—489; ferner auf Seite 469 1 mal 2 Dass-Sätze und 1 mal 4 Dass-Sätze.

Die c'est-que Periphrase häuft sich S. 41; 49; 67; 162—163; 186—187; 211—213; 277—278; 316; 435—436; 445—446; 462—463; 495—496; 523; 611.

Auch andere Satzverbindungsarten treffen wir mitunter in unmittelbarer Wiederholung, so: sondern-sondern auf Seite 204; 543; indem-indem Seite 594; also-also Seite 185—186 u. a.

Haben wir hier in allen diesen Fällen die Wiederkehr der genau gleichen Konstruktionsart ganz unzweifelhaft vor uns liegen, so können wir dieselbe Beobachtung auch noch bei den Ineinanderschachtelungen der Nebensätze schlechthin beobachten.

Die Gruppe „3 von einander abhängige Nebensätze" häuft sich besonders auf den Seiten: 8 (5 mal); 12; 20—22; 38; 113; 119 (4 mal); 158; 187—188; 260—261; 263; 273—274; 285; 296 (4 mal); 350 (4 mal); 365; 382; 392 (4 mal); (398 (3 mal in

einer Periode)); 469; 486; 516 (4 mal); 585 (4 mal in einer Periode); 640.

Auch bei „4 von einander abhängigen Nebensätzen“ finden sich Häufungen, die hier wieder z. T. innerhalb einer Periode liegen. Aber auch sonst sind, zumal wenn man die Umgebung jedesmal näher berücksichtigt, gewisse Regionen durch häufigeres Vorkommen vor andern ausgezeichnet. So z. B. die Seiten von 164—193, während von 117—164 gar kein Vorkommen verzeichnet steht. 223—250 geht leer aus, 251—259 birgt 4 Fälle, u. s. f. Besondere Häufungsstellen sind bei der ebengenannten Gruppe z. B. Seite 68 (4 mal) und Seite 387.

Auch für die „zweideutige Stellung der Nebensätze“ scheinen einige Seiten besondere Neigung zu haben, z. B. 185—187.

Richten wir nun noch einmal unser besonderes Augenmerk auf die Umgebungen der Häufungsstellen. Betrachten wir zu dem Ende noch einmal die Relativsatzkonstruktionen, indem wir jetzt mit der Gruppe „2 von einander abhängige Relativsätze“ zugleich auch die komplizierteren Gruppen (3 bez. 4 ineinandergeschachtelte Relativsätze) vereinigen. Verfolgen wir das Vorkommen von zehn zu zehn Seiten, so erhalten wir das folgende Schema.

Seite	Anzahl	Seite	Anzahl
1— 10	2	181—190	4
11— 20	9	191—200	3
21— 30	3	201—210	3
31— 40	5	211—220	11
41— 50	2	221—230	2
51— 60	1	231—240	5
61— 70	5	241—250	4
71— 80	6	251—260	4
81— 90	1	261—270	8
91—100	5	271—280	8
101—110	11	281—290	10
111—120	3	291—300	4
121—130	7	301—310	2
131—140	1	311—320	4
141—150	6	321—330	3
151—160	6	331—340	8
161—170	4	341—350	3
171—180	4	351—360	1

Seite	Anzahl	Seite	Anzahl
361—370	1	501—510	0
371—380	3	511—520	3
381—390	1	521—530	5
391—400	3	531—540	2
401—410	1	541—550	5
411—420	2	551—560	9
421—430	3	561—570	5
431—440	3	571—580	7
441—450	4	581—590	3
451—460	8	591—600	1
461—470	4	601—610	2
471—480	2	611—620	1
481—490	1	621—630	4
491—500	3	631—640	4

Dieses Schema, das uns die Bevorzugung oder richtiger Benachteiligung bestimmter gleich grosser Strecken vor andern zeigt, verschleiert uns freilich in anderer Richtung einigermassen den Sachverhalt, da einmal die Einschnitte von 10 zu 10 Seiten ja nur rein äusserlich sind und mitunter gerade eine Häufungsstelle zerschneiden können, und da zum andern auf 10 Seiten verteilt wird, was doch nur von einigen und mitunter nur von wenigen verschuldet ist, z. B. von den für die Seiten 261—270 notierten 8 Fällen sind 5 allein auf 262 enthalten, 2 auf 264. — Die für 211—220 notierten 11 Fälle stehen in Wahrheit alle auf den 4 Seiten 212—215, und von denen hat wieder 213 den Hauptanteil mit 4, 212 mit 3 Fällen.

Häufungen syntaktischer Konstruktionen schlechthin.

Die Häufungen zumal bei den Treppenkonstruktionen der Relativ- und Dass-Sätze sind ganz augenscheinlich; aber gerade ihnen gegenüber kann noch ein Einwand geltend gemacht werden, darf die Frage erhoben werden: Wenn wir nicht nur diese bestimmt charakterisierten, stilistisch unzulässigen Konstruktionen betrachten, sondern überhaupt alle Fälle beachten und mitzählen, bei denen Relativsätze bezw. Dass-Sätze vorkommen, wie verhält es sich dann mit den Häufungsstellen? Ist die Verteilung dann vielleicht überhaupt gleichmässig?

Obwohl dieser Einwand, der ja gegenüber Häufungen wie bei der c'est-que-Periphrase etc. von vornherein nicht erhoben werden kann, auf jeden Fall die Häufungen jener bestimmten Konstruktionen als solche unberührt lässt, muss er doch in Erwägung gezogen werden, bevor wir zur näheren Erörterung der Erscheinungen und ihrer Ursachen schreiten.

Wenn wir nun die Tatsachen reden lassen, so werden wir finden, dass die Häufungsstellen nicht nur nicht in ihrer Bedeutung vermindert werden, sondern noch schärfer und deutlicher heraustreten als bei der bisherigen Betrachtung. Wie wir dabei berücksichtigen müssen, sind die Relativkonjunktionen ihrer ganzen Natur nach (sie bilden ja ganz allein eine der vier Konjunktionsgruppen) schon im allgemeinen häufig gebraucht, häufiger wie die Dass-Sätze, insonderheit aber werden sie von Kant sehr gern und viel verwendet. Fast auf jeder Seite der Kr. d. r. V. finden sich nicht nur einige, sondern mehrere Relativsätze. Trotzdem sind doch einzelne Seiten oder Seitengruppen ganz besonders reichlich bedacht und zwar so, dass die oben geschilderten Häufungen von Treppenkonstruktionen immer gerade auf solche Seiten zu stehen kommen. Das Gleiche zeigt sich bei den Dass-Sätzen. Wir geben einige kurze statistische Übersichten, indem wir der Raumersparnis wegen auf konkrete Zitierungen verzichten, da die betreffenden Stellen ja leicht nachzuschlagen sind.

Es bedeutet im folgenden die jedesmal angegebene Ziffer die Gesamtzahl der auf der betreffenden Seite vorkommenden Relativ- bez. Dass-Sätze. Das Vorkommen von Treppenkonstruktionen ist durch Symbole wie (2 R), (3 R), (2 D), (3 D) für Relativ- bez. Dass-Treppen angedeutet. Eine dem Symbol vorgesetzte Ziffer giebt an, wie oft sich die betreffende Art auf derselben Seite wiederholt. Betrachten wir zunächst Seite 311—330 (der vierte Paralogismus der r. V. ff.).

Seite	Relativsätze	Dass-Sätze
311	5	3
312	5	4
313	6	2
314	6	1
315	8	2
316	10	1
317	6	3

Seite	Relativsätze	Dass-Sätze
318	5	3
319	14 (3 R), (2 R), (4 R)	0
320	7 2 (2 R)	0
321	4	2
322	6	1
323	3	5 (2 D)
324	12 3 (2 R)	3 (2 D)
325	9	2
326	10	5
327	5	4 (2 D)
328	9	3
329	5	5
330	7	4

Die Relativsätze und zugleich die Relativtreppen häufen sich im besonderen Masse Seite 319 (320) und Seite 320 (—326).

Als zweite Stelle wählen wir die Einleitung in die transscendentale Dialektik S. 260—270.

Seite	Relativsätze	Dass-Sätze
260	2	2 (2 D)
261	4	3 (2 D)
262	18 4 (2 R), (3 R)	0
263	6	6
264	8 2 (2 R)	1
265	6	4
266	8	4
267	6	2
268	4	1
269	6 (2 R)	0
270	4	2

Hier ist eine nicht mehr zu übertreffende Häufungsstelle von Relativsätzen auf Seite 262, die wir schon von den Häufungen der Treppenkonstruktionen her kennen. Alle auf dieser Seite überhaupt vorkommenden hypotaktischen Konjunktionen sind Relativpronomina![1])

[1]) Vielleicht ist es doch erwünscht, wenigstens diese eine Häufungsstelle hier anmerkungsweise wiederzugeben: Um die eigentümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unter-

Betrachten wir weiter Seite 100—120:

Seite	Relativsätze	Dass-Sätze
100	7	5
101	11 3 (2 R)	2
102	8 3 (2 R)	3
103	6	0
104	8	2
105	7 2 (2 R)	5
106	4 (2 R)	1
107	6	4
108	6 (2 R)	8 2 (2 D)
109	6	1
110	8	2
111	8	5

---

scheiden, wird es daher nötig sein, das irrige Urteil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urteil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschliessen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urteilen a priori durch transscendentale Überlegung geschehen muss, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntniskraft angewiesen, mithin auch der Einfluss der letzteren auf jene unterschieden wird.

Unser Geschäft ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urteilskraft durch den Einfluss der Einbildung verleitet wird, sondern wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfliesst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probierstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenige aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transscendentale Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transscendentalen Gebrauch oder Missbrauch der Kategorien, welcher ein blosser Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urteilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureissen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumassen. Daher sind transscendental und transscendent nicht einerlei.

Seite	Relativsätze	Dass-Sätze
112	5	2
113	7 (2 R)	1
114	5	1
115	7	0
116	6 2 (2 R)	3
117	4 (2 R)	4
118	7 (2 R)	4
119	8 (2 R)	4
120	6	1

Hier möchten wir besonders aufmerksam machen auf die Häufungen der Dass-Sätze auf Seite 108 (107), und auch auf Seite 111. Die 5 für diese Seite notierten Dass-Sätze stehen in einer von Kehrbach als Anmerkung angeführten Parallelstelle aus der 2. Ausgabe der Kr. d. r. V., und zwar in den drei ersten Sätzen dieser Anmerkung. Diese Sätze enthalten zugleich 6 Relative. Betrachten wir weiter Seite 468 ff., den Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

Seite	Relativsätze	Dass-Sätze
468	7	4 (2 D)
469	4	9 2 (3 D)
470	7	2
471	9	0
472	6	4
473	1	5
474	5	3
475	6	0

Eine Häufungsstelle bildet Seite 469, auf der sich zugleich 2 dreistufige Dass-Treppen vorfinden.

Häufungen im Ausdruck.

Hier ist eine Tatsache, über die wir nicht hinwegsehen können: Die Häufungen bestimmter Satzkonstruktionsarten an bestimmten Stellen. Ihnen gesellen sich als Seitenstück die Häufungen im Ausdruck hinzu, über die wir schon kurz im 2. Kapitel berichtet haben. Wir haben diese Fälle, die in der Tabelle des 1. Kapitel als „Einförmigkeiten im Ausdruck“ verzeichnet stehen,

37 mal beobachtet[1]) und wollen sie uns an einigen Beispielen vergegenwärtigen. Die betreffenden Ausdrücke sind jedesmal durch gesperrte Schrift hervorgehoben. Auf Seite 175 der Kr. d. r. V. heisst es: In Betracht der ersteren wird die Zeit als Zeitreihe, in Ansehung der zweiten als Zeitumfang betrachtet. Auf Seite 386: Nicht allein, dass er nicht nötig hat, diese Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können, sondern es ist ihm nicht einmal erlaubt, sein Geschäft zu verlassen und unter dem Vorwande, es sei nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiet der idealisierenden Vernunft und zu transscendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nötig hat, zu beobachten . . . Auf Seite 614 lesen wir: Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt, anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen.

Wir sehen zur Genüge, wie sich bestimmte Ausdrücke an bestimmten Stellen zusammendrängen, obwohl sie leicht durch Synonyma ersetzt werden könnten.

Diskussion der Häufungsstellen.

Ihre Entstehung.

Was sagen uns nun diese beiden Tatsachen: Die Häufungsstellen in den Satzkonstruktionsarten auf der einen Seite, und die Häufungsstellen bestimmter Ausdrücke auf der andern?

Zunächst ist das Eine ganz unzweifelhaft gewiss, dass wir in diesen Erscheinungen eine der allerwichtigsten und einflussreichsten psychischen Bedingungen zu Tage treten sehen, unter denen Kants stilistische Produktion steht, dass wir an diesem wesentlichen Zug nicht vorübergehen dürfen, wenn wir nicht von dem Stilisten Kant ein ungenaues und unvollständiges Bild erhalten wollen.

Diese Feststellung ist das erste. Darüber hinaus führt uns die Frage, die sich uns nun naturgemäss aufdrängt, die Frage

[1]) Wir möchten diese Zahl ausdrücklich als Mindestzahl bezeichnen, da diese der Natur der Sache nach jedesmal anders geartete Erscheinung der Beobachtung leichter entgehen kann als die immer gleichbleibenden Satzkonstruktionseigenheiten.



nach den Ursachen dieser Erscheinungen in der geistigen Struktur Kants.

Vulgärpsychologische Standpunkte.

Das einfachste wäre ohne Zweifel, diese Fakta von vornherein als Zufallsgeburten zu bezeichnen und damit abzuthun.

Wenn auf Seite 262 5 mal 2 von einander abhängige Relativsätze anzutreffen sind, und wenn, wie auf Seite 614 oder 386 ein und derselbe Ausdruck in dem gleichen Satze oder in nahe aufeinander folgenden Sätzen sich wiederholt, so soll das Zufall sein? und wenn Fälle wie der letzte mindestens 37 mal vorkommen und Fälle der ersten Art nicht seltener sind, so soll das immer wieder nur Zufall sein? Zufall? Wir können dem Einwurf ja wohl überhaupt nur insofern einen verständigen Sinn unterlegen, als damit gesagt werden könnte, die Erscheinung wäre so komplexer Natur, dass die Frage nach den Ursachen übervielen Deutungen Raum liesse. Deutungen müssen also auf alle Fälle möglich sein, und nach der Art und Ausdehnung des vorliegenden Thatsachenmaterials, das sich durch die ganze Kr. d. r. V. erstreckt, können nur konstante Ursachen in Frage kommen. Welcher Art werden sie sein?

Schülern wird wohl mitunter der wiederholte Gebrauch des gleichen Ausdruckes unmittelbar hinter einander als Mangel im Vokabelschatz gerügt. Die Berechtigung zu solchem raschfertigen Urteil kann hier dahingestellt bleiben und dürfte unseres Erachtens häufig genug bezweifelt werden können. Aber sollen wir uns einem Kant gegenüber darauf berufen, und die Einförmigkeit im Ausdruck als Armut im Ausdruck mehr registrieren als erklären? In Wahrheit fehlt es Kant nicht an synonymen Ausdrücken und er verwendet trotzdem häufig nur einen mehrmals. Und völlig würde der Erklärungsversuch versagen gegenüber den Häufungen in den Satzbildungseigenheiten. Für Kant sind z. B. die Dasssätze gewiss nicht unbekannter und ungewohnter als die Relativsätze, und doch herrschen stellenweise Relativsatzkonstruktionen vor, während sich an anderen Stellen wieder die Dasssätze häufen. So verlieren diese Argumentationen beim ersten Zusehen ihren Halt und wir brauchen kaum mehr darauf hinzuweisen, dass sie als Ergebnisse subjektiver Reflexion von vornherein und prinzipiell verdächtig sind. Schon die oberflächliche Betrachtung zeigt uns ferner, dass die Häufungsstellen nicht das Werk einer

Absicht Kants sein können, im landläufigen Sinne des Wortes. Wir können nicht einmal glauben, dass Kant hinterher auf sie aufmerksam geworden ist, und um so weniger, dass er bei der Niederschrift sich z. B. klar und deutlich bewusst gewesen ist, auf Seite 262 von 19 Nebensätzen 18 durch Relativkonjunktionen eingeleitet zu haben ohne Unterbrechung und Abwechselung durch andere Konstruktionen. Schon der Umstand spricht dagegen, dass er in den Reflexionen, in denen er auch auf seinen Stil zu sprechen kommt, dieser Erscheinungen mit keinem Worte gedacht hat.

Indem wir dies festhalten, wenden wir uns, nachdem wir die etwa möglichen vulgärpsychologischen Standpunkte gekennzeichnet haben, zu der schwierigen Frage nach dem thatsächlichen psychologischen Hergange, nach den thatsächlichen Bedingungen unserer Erscheinung. Angesichts der ungeheueren Mannigfaltigkeit und Verwickelung der wirkenden Ursachen in der Individualpsyche kann hier nur von dem Versuch einer Erklärung die Rede sein, einem Versuch, den wir zunächst gleich einschränken auf die Häufungsstellen der syntaktischen Verbindungsformen.

Der psychologische Prozess der Satzbildung.

Jede sprachliche Äusserung allgemeiner Art, noch mehr die stilistische Produktion, ist, psychologisch betrachtet, ein sehr komplizierter Vorgang, in dem sich apperzeptive und assoziative Prozesse mannigfach verschlingen. Für sich betrachtet, ist jeder Satz eine komplizierte Gesamtvorstellung, die nach der Formulierung O. Dittrichs zu Stande kommt durch apperzeptive Analyse eines Tatbestandes und Synthese der so gewonnenen Glieder zu einer Endapperzeption.[1]) Die Entstehung einer Satzverbindung, einer Periode, wird in ganz ähnlicher Weise verlaufen, namentlich insoweit durch die hypotaktischen Funktionen die Vereinigung zu einer Gesamtvorstellung gegeben und gefordert ist.[2]) Richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf einen komplexen Vorstellungsinhalt, so wird zunächst das Ganze, wenn auch in undeutlicher Form, apperzipiert. Auf dieser Grundlage vollzieht sich dann die apper-

---

[1]) O. Dittrich: Die sprachwissenschaftliche Definition der Begriff „Satz“ und „Syntax“. Philos. Stud. Bd. 19, S. 93 ff., S. 96.

[2]) Wundt: Physiol. Psychologie. 3. Aufl., 2. Bd., S. 387. — Wundt: Logik. 3. Aufl. S. 61.



zeptive Thätigkeit weiter einmal analytisch, indem einzelne Teile des Komplexes herausgelöst und miteinander verglichen werden, sodann synthetisch, indem die so näher bestimmten Teile zu einander in Beziehung gesetzt werden. Der Prozess geht dabei wesentlich in der Form vor sich, die vulgär als „Verstandesthätigkeit“ bezeichnet wird, und die im Unterschied von der „Phantasiethätigkeit“ nicht durch das Motiv der Nacherzeugung wirklicher oder der Wirklichkeit analoger zusammengesetzter Erlebnisse, sondern durch die Auffassung der Übereinstimmungen und Unterschiede und der daraus sich ergebenden logischen Verhältnisse geleitet und bestimmt wird. Giebt dieses allgemeine Motiv der hier wirksamen Analyse und damit dem ganzen apperzeptiven Vorgang den allgemeinen Artcharakter, so werden in jedem Einzelfall die besonderen Gesichtspunkte dieser vergleichend-beziehenden Thätigkeit und damit auch ihr Resultat, das bei der Bildung zusammengesetzter Sätze zum sprachlichen Ausdruck kommt in den syntaktischen Verbindungsarten zwischen den einzelnen Sätzen, von jeweils wirksamen besonderen Bedingungen abhängig sein. Als innere Willenshandlungen — Willensprozesse, die nicht mit einer äusseren Handlung, sondern mit einer Veränderung im Vorstellungsverlauf abschliessen — sind die Aufmerksamkeitsvorgänge unmittelbar bedingt durch psychische Gebilde, die wir als Motive bezeichnen, und die immer aus einem Vorstellungsbestandteil, dem Beweggrund, und einem Gefühlsbestandteil, der Triebfeder (dem letzthin entscheidenden Moment) zusammengesetzt sind. Nach der Art der Wirksamkeit solcher Motive lassen sich drei Arten Willensvorgänge unterscheiden. Geht ein Motiv unmittelbar in eine — äussere oder innere — Handlung über, was nur möglich ist, wenn überhaupt nur ein einziges Motiv wirksam ist, so haben wir den einfachsten Willensvorgang, eine Triebhandlung, vor uns. In allen andern Fällen geht dem Abschluss ein Kampf verschiedener Motive voraus. Je nachdem wir uns dieses Kampfes klar und deutlich bewusst oder weniger bewusst sind, sprechen wir von einer Wahlhandlung oder von einer Willkürhandlung. Insoweit nun die Bildung von Satzgefügen auf apperzeptiver Thätigkeit im strengen Sinne beruht, wird die schliessliche syntaktische Gestaltung immer das Ergebnis einer Wahl sein, deren Ausfall von einem komplizierten Motiv abhängig sein wird, in das neben dem Grundmotiv der Verstandesthätigkeit die verwickelten Bedingungen des individuellen Bewusstseins eingehen.

Das wird für die Entstehung einer Satzverbindung — wir sagen nicht: die Regel, aber doch die völkerpsychologische Norm sein. Das soll heissen, die verschiedenen Satzverbindungsarten und insonderheit wieder die hypotaktischen können ursprünglich nur unter Beteiligung apperzeptiver Thätigkeit gebildet und unterschieden worden sein.

Indessen ist der Unterschied zwischen Wahlhandlungen und Willkürhandlungen ein fliessender, insofern als die klare und deutliche Auffassung eines Bewusstseinsinhaltes, die wir eben als Apperzeptionsakt bezeichnen, Abschwächungen erleiden kann und gerade bei der Wahl der syntaktischen Verbindungsformen wohl sehr häufig thatsächlich erfährt. Immerhin werden doch meist irgendwelche Apperzeptionsakte mitwirken, die unmittelbar vorangegangenen Sätze mit ihrer synthetischen Gestalt werden noch von der Aufmerksamkeit umspannt sein und werden — etwa in Gemeinschaft mit einer dunklen Erinnerung an eine für Recht empfundene, vulgär zu reden, in Fleisch und Blut übergegangene stilistische Vorschrift — verhindern, dass der neue Satz die gleiche Form erhält. An der Möglichkeit der Beteiligung derartiger Apperzeptionen wird die Erklärung sehr häufig Halt machen müssen.

Unmöglichkeit rein apperzeptiver Entstehung.

Aber diese Möglichkeit scheint uns nach allem bei den Häufungsstellen der syntaktischen Verbindungsformen in der Kr. d. r. V. ausgeschlossen. Wie immer die apperzeptive Wahl der einzelnen syntaktischen Verbindungsform, beispielsweise einer Konjunktion, beschaffen sein und zu Stande kommen möge, wir werden uns eine klare und deutliche Auffassung einer solchen Konstruktionsart nicht denken können ohne klare und deutliche Mitberücksichtigung ihrer im Bewusstsein unmittelbar (sehr häufig noch innerhalb derselben Periode) vorausgegangenen Amtsvorgänger. Dann aber erscheint uns die Entstehung unserer Häufungsstellen auf apperzeptivem Wege als unannehmbar. Da es sich ja nicht um eine gelegentliche, sondern um sehr häufige, an den verschiedensten Orten wiederkehrende und ausgedehnte Erscheinungen handelt, müssten entweder lauter verschiedene Apperzeptionsakte von verschiedenen Motiven geleitet die gleiche Wirkung erzielt haben, oder es müsste überall ein einheitlicher gleichmotivierter Apperzeptionsakt thätig gewesen sei. Worin

dieser, wir sagten vulgär: eine Absicht Kants, seinen Halt hätte, wäre schlechterdings ebenso unerfindlich wie die erste Annahme.

Es ist unsere Meinung, dass, wie alle Satzgebilde, auch die Kantischen auf dem eingangs geschilderten apperzeptiven Wege zu Stande gekommen sind, aber es ist dabei weiter unsere Meinung, dass bei den Sätzen innerhalb der Häufungsstellen am Abschluss jenes apperzeptiven Prozesses die Benutzung der gerade gebrauchten syntaktischen Form nicht durch klar und deutlich bewusste Wahl, nicht unter voller Aufmerksamkeit, nicht durch irgendwelchen aktiven Apperzeptionsakt erfolgt ist. Wir meinen, dass der Verbindungsprozess zwischen den psychischen Elementen, der an diesem Punkt eingegriffen und gewirkt hat, kein aktiver mehr gewesen ist, sondern wesentlich ein passiver. Alle passiven Bewusstseinsvorgänge nennen wir Assoziationsvorgänge.

Würde nun der innere Willensvorgang, mit dessen Bestimmung wir es hier zu thun haben, völlig passiv, rein durch eine Assoziation zur Erledigung gekommen sein, so hätten wir nur ein einziges Motiv, so hätten wir eine Triebhandlung vor uns. Wir brauchen und können nicht ganz so weit gehen. Kant mag immerhin den Hergang noch in irgend einem Helligkeitsgrade perzipiert haben, wir wissen es nicht; wir können nur sagen, dass er ihn keinesfalls auch nur einigermassen klar perzipiert, apperzipiert hat. Jede Perzeption eines Bewusstseinsinhaltes setzt eine Unterscheidung von anderen Bewusstseinsinhalten voraus, das siegreiche Motiv stände also in unserem Falle nicht von allen Anfang ganz allein da, wäre umgeben noch von anderen Motiven, die freilich weit entfernt, in eine Wahl gezogen zu werden, doch noch ganz schwach perzipiert sein können. Wir werden also unseren Vorgang nicht gerade als eine Triebhandlung bezeichnen wollen, doch als eine Willkürhandlung mit rein passivem Ausgange, eine Willkürhandlung, die assoziativ entschieden wird.

Soweit gelangt, wiederholen wir zunächst noch einmal, dass die Relativsätze im allgemeinen häufiger sind als die anderen hypotaktischen Konstruktionen, wohl schon aus dem Grunde, weil sie die einzigen Vertreter einer ganzen Konjunktionsgruppe, der partiell-hypotaktischen, sind, dass im geringeren Grade ähnliches für die Dasssätze zu gelten scheint. Beide würden also auch, wenn die Konjunktionen jedesmal durch einen klar bewussten Apperzeptionsakt gewählt würden, besonderer Verbreitung sich erfreuen. Diese allgemeine Bevorzugung ist vielleicht der Grund,

dass die Häufungsstellen in der Kr. d. r. V. gerade bei den Relativsätzen und Dasssätzen besonders monströse und auffällige Formen angenommen haben, aber zur Erklärung der Erscheinung selbst ihrer Entstehung und ihrem eigentlichen Wesen nach ist sie unzulänglich. Sie erklärt auf keine Weise, warum sich bestimmte Konstruktionen an bestimmten Stellen zusammendrängen unter Zurückdrängung oder Ausschluss aller anderen.

Da also unsere Erscheinung aus dieser allgemeinsprachlichen Bevorzugung nicht ableitbar war, und da eine nähere Erörterung sich nicht erübrigte, bei der wir bis jetzt die Entstehung auf apperzeptivem Wege überhaupt für ausgeschlossen erkannten, so frägt es sich nun, ob und in welcher Weise die syntaktischen Häufungsstellen, d. h. die in ihnen auftretenden syntaktischen Konstruktionen, durch assoziative Bevorzugung an ihrem Ort herbeigeführt sein können.

Individuell-gelegentliche Assoziationen.

Sollen und dürfen wir uns dazu auf besondere individuell-gelegentliche Assoziationen berufen, die unter Umständen gewiss die Bevorzugung eines Wortes veranlassen können? auf Assoziationen also, die sich aus einer besonderen individuellen Bewusstseinslage ergeben? Dass solche vorkommen, darauf weist schon der singuläre Bedeutungswandel hin. Aber auch wenn keine eigentliche und auffällige Bedeutungsänderung vorliegt, kann doch ein Wort im individuellen Bewusstsein mit einem gelegentlichen psychischen Zusammenhang eine assoziative Verkettung eingehen, die freilich nur durch assoziative Verdichtung, durch mehrmalige Wiederkehr des gleichen Zusammenhanges eine einigermassen feste werden kann. Sofern gerade solche am schwersten wahrnehmbaren individuell-gelegentlichen Assoziationen dafür in Betracht kommen, dass sie gegebenen Falles die Benutzung eines Wortes bedingt haben können, wäre die Erklärung an ihrem Ende angelangt. Und so wird wohl in der That einseitige, dauernde Bevorzugung eines von mehreren Synonymen, wie sie manche Lieblingswörter vieler Schriftsteller (z. B. auch Kants) aufweisen, auf solche, meist wohl nicht näher feststellbare Assoziationen zurückzuführen zu sein, und, soweit wir den Häufungen im Ausdruck nicht ansehen können, ob sie auf solche einseitige Bevorzugung eines Synonyms hinauslaufen, wird auch bei ihnen die Möglichkeit dieser Erklärung zugelassen werden müssen, so zwar, dass wir dann

einer solchen individuell-gelegentlichen Assoziation die Zurückhaltung anderer abwechselnder verwandter Ausdrücke zuschreiben.[1])

Aber ist auf diesem Wege eine nur zeitweise Zurückdrängung eines Synonyms, das an anderer Stelle etwa gerade wieder bevorzugt wird, unverständlich (und soweit das zuträfe, verlangen auch die Häufungsstellen im Ausdruck eine andere Erklärung), so kommen wir hiermit schon aus demselben Grunde — von allen anderen sehen wir einmal ab — noch viel weniger ans Ziel bei der immer nur zeitweisen Bevorzugung und dann wieder Zurückdrängung bestimmter syntaktischer Konstruktionen.

Dem Rätsel der syntaktischen Häufungsstellen müssen wir also auf andere Weise beizukommen suchen. Nehmen wir einmal an, es waren irgendwelche successive oder simultane Associationen (mögen sie nun aus der allgemeinsprachlichen Entwickelung oder aus individuellen Bewusstseinsbedingungen herrühren) am Werke gewesen. Wir stehen dann doch noch vor einem Dilemma, ähnlich wie oben bei der Erörterung der apperceptiven Entstehung, nur dass wir hier keinen Ausweg mehr haben. Wir müssen uns entscheiden: Haben nacheinander verschiedene Associationen mit gleichem Erfolge gewirkt, oder liegt ein einheitlicher, sich wiederholender associativer Prozess zu Grunde? Der erste Fall, wo also die Konjunktion, die immer wieder die aufeinanderfolgenden Sätze syntaktisch gestaltet, jedesmal durch eine andere Association herbeigeführt sein soll, führt genau betrachtet, abgesehen von der seltsamen Associationsverknüpfung, zur Annahme einer „zufälligen" Entstehung der Häufungsstellen zurück. Lehnen wir diese ab, so bleibt nur noch die zweite als die letzte Möglichkeit, die Entstehung durch einen einzigen mehrmals nach einander eingreifenden associativen Vorgang. Wollten wir zu dem Ende ein associatives Mittelglied voraussetzen, das jedesmal die betreffende gleiche Konjunktion wieder heraufführe, so sehen wir leicht, dass wir dieses überall gleiche Mittelglied ausser Betracht lassen können, da der Charakter des Vorganges offenbar genau der gleiche bleibt, ob ein solches Mittelglied vorhanden ist oder nicht. So oder so ständen wir und beidemale in genau gleicher Weise vor einen associativen Prozess, dem wir den Namen associativ nicht ver-

---

[1]) Über Mangel an Synonymen in der Durchschnittssprache des Einzelnen. Vgl. Mauthner, Kritik der Sprache. I, S. 59|60.

sagen können, insoweit wir darunter alle passiven Bewusstseinsvorgänge verstehen, den wir aber kaum in irgendwelche bekannte associative Vorgänge einreihen können.

Formulierung der Entstehung auf allgemein associativem Wege.

Trägheitserscheinung.

So bleibt uns nur übrig, die Erscheinung selbst möglichst bündig zu formulieren. Wir kamen oben zu dem Schluss, dass innerhalb der syntaktischen Häufungsstellen die Benutzung der betreffenden syntaktischen Verbindung entschieden wird durch eine Willkürhandlung mit rein passivem Ausgang, d. h. dass unter den Motiven der Willkürhandlung das siegreiche eine associative Überlegenheit hat. Nun hat aber die zur Benutzung gelangende Konjunktion vor allen anderen, mit denen sie ja in jedem Bewusstsein mehr oder minder durch logische Associationen verknüpft ist, im gegebenen Fall nur das voraus, dass sie unmittelbar vorher schon angewendet worden ist. Wenn tatsächlich keine andere Bevorzugung vorhanden ist, so würde das heissen, dass ein percepierter Bewusstseinsinhalt eben aus dieser Perception ein gewisses Übergewicht vor andern verwandten gewinnt und sich darum stärker wie diese einem neuen Willkürvorgang darbietet, wenn dessen sonstige Bedingungen ihm nicht zuwiderlaufen. Nach alledem würden wir sagen müssen, dass ein Bewusstseinsinhalt, soweit keine störenden Einflüsse in Betracht kommen, mit einer gewissen Stärke in seinem einmal gewonnenen Perceptionsgrad beharrt, und wir werden damit, falls wir eben die in unserem Darlegungsgang hervorgehobenen anderen Erklärungsmöglichkeiten mit Recht ausgeschlossen haben, die alte noch immer umstrittene Frage:[1]) Giebt es eine psychische Beharrung oder nicht? von hier aus nur im bejahenden Sinne beantworten können. Bedenken müssen wir dabei, dass die Feststellung dieses Prinzips für die psychischen Vorgänge nicht weniger hypothetisch sein kann, als im Gebiete der physischen Vorgänge, wo ja auch das Trägheitsgesetz schon durch die Annahme absolut unbeeinflusster materieller Elemente einen hypothetischen Charakter erhält.[2])

Mit jenen andern Erklärungsmöglichkeiten sind zugleich, wir wiederholen es noch einmal, die Schwierigkeiten der Frage be-

[1]) Vgl. Elsenhaus, Psychologie und Logik.
[2]) Vgl. Wundt: System der Philosophie. S. 472.



zeichnet, die Möglichkeit apperceptiver oder individuell-associativer Einflüsse. Weder Selbstbeobachtung, die ja immer in den psychischen Prozess selbst eingreift und apperceptive Momente einmischt, noch sonst gelegentliche Beobachtung, zumal wenn sie sich auf gelegentliche Einförmigkeit im Ausdruck beschränkt, kann hier den erforderlichen Aufschluss geben. Wir haben gesehen, wie wir selbst auf Grund unseres statistischen Materials der syntaktischen Häufungsstellen und bei der doch immerhin genau bekannten Persönlichkeit Kants als Mensch und Schriftsteller nur mit mehr oder minder grosser Wahrscheinlichkeit unsere Schlüsse ziehen konnten. Der Grad dieser Wahrscheinlichkeit wird um so mehr erhärtet werden, je mehr spätere Beobachtungen ähnliche Erscheinungen feststellen. Dass speziell bei Kant die Eigenheit der Häufungsstellen sich auch in andern Werken vorfinden dürfte, können wir vielleicht daraus schliessen, dass wir ihnen bei unserer Untersuchung im Verfolg der Kehrbachschen Ausgabe in den beiden Auflagen der Kr. d. r. V. begegnet sind.

Steinthals Versuch, ein Trägheitsgesetz für psychische Vorgänge zu formulieren.

Eine historische Reminiscenz mag unsere Erörterung noch von einer anderen Seite beleuchten. In seiner Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft hat Steinthal „den Versuch gemacht, ein Trägheitsgesetz für psychische Vorgänge zu formulieren“.[1]) Drei Tatsachen — der Rückschluss von der fremden Vokabel auf die einheimische, der vom Mittel auf den Zweck, endlich der von den Teilen auf das Ganze, legen, meint er, weil der „Schluss“ in den genannten Richtungen schneller und leichter von statten geht als in der jedesmal gegenteiligen Richtung (von der einheimischen Vokabel auf die fremde etc.) den Gedanken nahe, dass wir es hier mit Trägheitserscheinungen zu tun hätten. Die nähere Betrachtung jedoch erkennt bald die wahre Wurzel dieser Vorgänge in associativer Gewohnheit und Übung — wir können wohl sagen: in stärkerer associativer Verdichtung. Auch dann bleibt jedoch noch eine Frage, die die Annahme einer Trägheitserscheinung als Antwortmöglichkeit übrig zu lassen scheint, die Frage: Wo auch die Gewohnheit gleich gross ist und in keiner Hinsicht ein Übergewicht zu Stande bringt, was entscheidet da?

---

[1]) H. Steinthal: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. S. 161 ff.

Ohne auf eine nähere Erörterung solcher Vorgänge einzugehen, giebt Steinthal die Antwort: die Absicht, die Richtung des Gedankens — wir werden sagen können: eine apperceptive Wahlentschliessung auf Grund der individuellen Bewusstseinslage und -anlage. Wir können das zugeben, und doch die weitere Frage erheben: Wenn bei zwei oder mehr Möglichkeiten, gleichsam gangbaren Wegen, auch keine apperceptive Wahlentschliessung den Ausschlag giebt, was entscheidet dann? Sind aber, so wird man einwenden, solche psychischen Vorgänge überhaupt möglich, die durch Gewohnheit und Übung gleichermassen begünstigt sind, und von denen auch keiner apperceptiv bevorzugt ist? Wir meinen die Frage bejahen zu müssen im Hinblick auf das uns hier vorliegende Tatsachenmaterial.

Der Begriff Gewohnheit — das Resultat der häufigen Wiederholung und Einübung associerter Vorstellungsreihen — ist im und durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch freilich ziemlich schwankend, aber er ist doch selbst in diesem landläufigen Sinn nicht schwankend genug, dass wir hier auch nur einen Augenblick im Zweifel sein könnten. Man mag, wenn man will, gewisse dauernde Lieblingsausdrücke Kants auf Gewohnheit zurückführen, aber eine Gewohnheit liegt da nicht vor, wo Kant einen ihm sonst gleichgültigen Ausdruck zweimal oder mehrmal hinter einander gebraucht. — Man mag den komplizierten Periodenbau eine gewohnheitsmässige Gepflogenheit Kants nennen, aber es ist keine Gewohnheit von ihm, dass sich auf bestimmten Seiten bestimmte Satzkonstruktionen unter Verdrängung anderer häufen. Noch viel weniger kann in den betreffenden Einzelfällen von einem Überwiegen der Gewohnheit in bestimmter Richtung die Rede sein. — Und so wenig eine Gewohnheit bei den beiden vorliegenden Tatsachengruppen entscheidet, so wenig kann, zumal bei der letzten, wie wir ausführlich erörterten, irgendwelche Absicht als ausschlaggebend in Betracht kommen.

So haben wir denn hier einen Fall, der uns noch über die Steinthalsche Fragestellung hinausführt. Und während die Fragen, bis zu denen Steinthal seine Betrachtung ausdehnte, wie er erklärte, über das Vorhandensein eines psychischen Beharrungsvermögens nichts positives ausmachen können, scheinen wir angesichts der hier beobachteten Erscheinungen zur Voraussetzung psychischer Trägheit notwendig geführt zu werden.

Neuerdings sind G. E. Müller und Pilzecker, auf Grund experimenteller Untersuchungen, zur Annahme von psychischen Be-

harrungstendenzen geführt worden. (Exp.-Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis, 1900.) Ein näheres Eingehen darauf würde hier zu weit führen. Wir heben den Punkt hervor, durch den sich unsere Untersuchung unterscheidet. Die syntaktischen Konstruktionen sind keine selbständigen Vorstellungen, die immer schon elementare associative Verschmelzungen voraussetzen, sondern Vorstellungsbestandteile, vorausgesetzt, dass sie nicht künstlich dieses Charakters entkleidet werden. Der Nachweis der psychischen Beharrung muss vor allem für die Vorstellungselemente erbracht werden. Die syntaktischen Häufungsstellen liefern einen solchen.

Wirkung der Häufungsstellen.

Nach der ausführlichen Erörterung der Ursachen der Häufungsstellen gehen wir noch in Kürze auf ihre Wirkung ein. In der Empfindung des Lesers verschmilzt diese Wirkung mit der gleichzeitigen Mitwirkung aller anderen stilistischen Verstösse, der Ineinanderschachtelungen etc., aus welcher Komplexion sich übrigens schon erklärt, dass die Häufungsstellen in der Kr. d. r. V. der Beobachtung sich bisher entzogen haben. — Indem man bei der gelegentlichen Beobachtung stilistischer Einförmigkeit häufig solchen komplizierten Gesamteindruck vor Augen hatte, konstatierte man als die Wirkung der Einförmigkeit kurzerhand eine Ermüdung der Aufmerksamkeit. Wir werden den Anteil der einförmigen Häufungen an der im Gesamtergebnis wohl immer eintretenden Ermüdung etwas genauer bestimmen können.

Die Apperception, die aufmerksame Erfassung, eines Bewusstseinsinhaltes ist von der blossen Perception unterschieden durch die Klarheit und Deutlichkeit der psychischen Erfassung. Das Moment der Deutlichkeit beruht nun darauf, dass ein bestimmter Bewusstseinsinhalt von anderen scharf abgegrenzt wird. Diese Heraushebung gedanklicher Inhalte wird nun offenbar dadurch unterstützt, dass sich auch ihre sprachliche Gestaltung von der Umgebung abhebt. Ist doch sogar die Wiederholung des gleichen Gedankens in wechselnder sprachlicher Form ein wirksames stilistisches Hervorhebungsmittel, noch vielmehr aber wird umgekehrt gleichbleibende sprachliche Gestaltung bei wechselndem Inhalt stilistisch störend wirken, da ihr das Moment der Deutlichkeit abgeht.

Insoweit ist also die alte stilistische Regel, Einförmigkeit müsse vermieden werden, psychologisch in den Bedingungen der

Aufmerksamkeit begründet und bestätigt, gleichgültig, wodurch im Einzelfall diese Einförmigkeit veranlasst wird. Wir haben gesehen, dass gelegentliche Beobachtungen über die Ursachen der Einförmigkeit bestimmtes nicht ausmachen können. Wenn wir aber gemäss unseren Darlegungen die Ursachen der statistisch ermittelten Häufungen in die psychische Beharrung, und damit in eine allgemeine psychische Bedingung setzen, so werden wir jener stilistischen Regel, die nur die Vermeidung einer störenden Wirkung verlangt, ohne nach deren Entstehung zu fragen, besser die Form eines allgemeingültigen Gesetzes geben. Wir können es dann im Unterschied von dem Grundgesetz der Periode als ein zweites stilistisches Grundgesetz bezeichnen. Wie jenes würde auch dieses die Beachtung einer allgemeinen psychischen Bedingung fordern, nur dass hier die Beachtung nicht zugleich als eine Befolgung gemeint ist. — Die Entscheidung, ob wir hier von einer stilistischen Regel oder einem Gesetz reden sollen, hängt also davon ab, wie wir uns zu der Untersuchung über die Ursachen der Häufungsstellen stellen.

Allgemeines über die Entstehungsbedingungen des kantischen Stils.

Wie man sich auch darüber entscheiden mag, so bietet uns jedenfalls die statistische Beobachtung in den Häufungsstellen die einzige Tatsache, bei der wir wenigstens mit Wahrscheinlichkeit die unmittelbare Einwirkung einer allgemeinen psychologischen Bedingung auf den Stil Kants aufzeigen können, und bei der wir mit Gewissheit die Beteiligung historischer Einflüsse ausschliessen können. Bei allen anderen stilistischen Eigenheiten sind nicht nur einmalige, noch feststellbare historische Momente, sondern zugleich die ganze individuelle Bewusstseinsentwickelung massgebende Faktoren der Entstehung gewesen und werden damit auch Richtpunkte der Beurteilung werden müssen. Namentlich werden nun aber die Faktoren der individuellen Bewusstseinsentwickelung und -anlage wie immer so auch hier einer Feststellung im einzelnen sich entziehen; um einer solchen Aufgabe überhaupt näher zu treten, würde es wünschenswert sein, dass wir Kants stilistische Eigenheiten nicht nur in seinem Hauptwerk sondern in allen seinen Schriften genau verfolgt hätten. Wenn wir trotz solcher Bedenken in eine allgemeine Betrachtung über die Entstehungsbedingungen des Kantischen Stils eintreten, so können wir als eine Aufforderung

dazu und als eine Veranlassung die Urteile über Kants Stil und den Zusammenhang mit seiner Persönlichkeit anführen, die wir vorfinden und auf die wir unter Hinweis auf die Einleitung an dieser Stelle zurückkommen müssen.

Allgemeine Urteile über Kants Stil.

Unter diesen Äusserungen heben wir zunächst die Darlegung Kuno Fischers als die wohl ausführlichste und eingehendste hervor. Bei der Besprechung der sittlichen Grundzüge Kants in dem Abschnitt über die Persönlichkeit und den Charakter findet sich die folgende Betrachtung über seinen Stil.[1]) „Die Wahrheitsliebe ist im Sittlichen die Gerechtigkeitsliebe. Ihm ging das gerechte Urteil über alles, im Leben wie in der Wissenschaft, er wollte richtig und gründlich urteilen ohne allen rhetorischen Schein, ohne alle blendenden Wortkünste. Er mochte in der Redekunst die Satire leiden mit ihren scharfen, rücksichtslosen, die Dinge entblössenden Urteil, aber nicht die Rhetorik, die dem Witz, der Antithese, der beredsamen und effektvollen Wendung zu Liebe, die Wahrheit und Richtigkeit der Sache opfert. Lessings echte Wahrheitsliebe gefiel sich zuweilen in Paradoxen, um mit dem gewagten Widerspruch die Sache auf eine unerwartete Probe zu stellen, auch wohl um ein überraschendes Schlaglicht darauf zu werfen. Kant war darin strenger, er wollte nicht überraschen, sondern immer überzeugen. Dieser pünktlich gerechten Denkweise gemäss war seine Schreibart: niemals blendend, stets gründlich und deshalb, was bei Lessing der Fall nie war, oft schwerfällig. Um völlig gerecht zu sein, musste alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Last eines Satzes oft gross, manches musste in Parenthesen verpackt werden, um noch mit fortzukommen. Solche Kantischen Perioden schreiten schwerfällig einher wie Lastwagen. Sie müssen gelesen und wieder gelesen, die eingewickelten Sätze müssen auseinandergenommen, mit einem Worte die ganze Periode muss förmlich ausgepackt werden, wenn man sie gründlich verstehen will. Diese stilistische Schwerfälligkeit ist nicht eigentlich Unbehilflichkeit. Denn Kant vermochte auch leicht und fliessend zu schreiben, wenn es der Gegenstand erlaubte. Es ist die Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des gewissenhaften Denkers, der in seinem Urteil nichts zurückhalten will, das zu dessen Vollständigkeit gehört.“ — In einem etwas anderen

[1]) Kuno Fischer: Kant. Bd. I. S. 120 ff.

Gedankengang kommt Lehmann zu einem ähnlichen Ergebnis. „Im philosophischen Stil, schreibt er,[1]) findet sich öfter ein zu weites Zurückdrängen der Konjunktionen, z. B. in Kants und Fichtes Schriften, und in der tiefsten Gedankenfülle müsste es am ersten vermieden werden. Wollen wir uns erklären, warum gerade die tiefsten Denker so sprachen, so würden wir in ihrer Denkkraft den Aufschluss finden. Wenn gewöhnliche Menschen Einzelnes auffassen und es sich mühsam und langsam zu einem Ganzen allmählich zusammensetzen, so ergreifen die tiefen Denker Gedankenmassen zu einer Einheit verschlungen auf einmal mit ihrem Verstande und so wie ein Wort ihrer Rede von dem gewöhnlichen Verstande in vielfache Gedanken zerlegt werden muss, so bilden viele Worte und viele Sätze in ihrer Vereinigung einen Blick für ihr geistiges Auge." — Trotz solcher und so vieler rechtfertigender Urteile, deren Beispiele sich leicht vermehren liessen, sind doch auch heute noch verdammende Stimmen hörbar, wenn auch nur in jenen Kreisen, denen nach einem witzigen Wort das Dasein der Philosophen das grösste Welträtsel ist, Stimmen, die nun der Kantischen Schreibart allerhand unedle Motive unterschieben, von einfacher Pedanterie etc. an bis zur perversen Sucht, durch dunkle Darstellung seinen Gedanken noch ganz besonderen Nimbus der Tiefsinnigkeit zu geben. Für jemanden, der Kant auch nur einigermassen kennt, stehen freilich solche Vorwürfe ausserhalb jeder Diskussion. Die deduktive Ableitung des Kantischen Stils könnte nie zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommen; daher bilden sie für die Deduktion keinen Gegenstand der Widerlegung. Aber auch rein induktiv ist, meinen wir, die Haltlosigkeit derartiger Ansichten streng beweisbar.

Über den Einfluss willkürlicher Absicht.

Man spricht mit einem Blick auf die Satzbildung von einer Absicht zur Verdunkelung, von einer Willkür in Kants Stil? Aber man werfe einen Blick auf die Wortbildung. Nirgends steigt dort, soweit wir blicken, auch nur ein Wölkchen herauf, das solchem schwarzen Argwohn Recht gäbe. Im Bezirk der allgemeinsprachlichen Wortbildungen steht Kant, wie wir im 2. Kapitel sahen, ganz und gar auf dem Boden seiner Zeit, ohne irgendwelche Extravaganzen, und im Bezirk der terminologischen Bildungen hat er zu Trägern seiner neuen Begriffe lieber überkommene (meist

[1]) Lehmann: Allg. Mechanismus des Periodenbaues. S. 356.

Wolffische) sinnverwandte Termini umgedeutet, als dass er neue Prägungen geschaffen hätte, die vielleicht hätten missverständlich oder schwerer verständlich sein können. Mit grösster Gewissenhaftigkeit hat er selbst darüber in der Kr. d. r. V. (Ausgabe von Kehrbach S. 273) berichtet. „Bei dem grossen Reichtum unserer Sprachen — schreibt er — findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpasst und in dessen Ermangelung er weder anderen noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmassung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und, ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es ratsam, sich in einer toten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdruck vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäft nur dadurch zu verderben, dass man sich unverständlich machte."

Man vergleiche noch mit dieser in Wort und Tat geäusserter Gesinnung die Terminologie eines Friedrich Krause mit ihren freierfundenen: Mäl, Om, Ant, Or und ebenso freien Zusammensetzungen: Vereinselbganzweseninnesein, Oromlebselbstschauen u. s. f., und man wird nicht länger darüber im Zweifel sein, wie eine willkürlich geschaffene Terminologie aussieht und wie nicht. — Und ein Mann, der über Willkür in der Wortbildung so dachte, und der danach handelte, soll sich Willkür in der Satzbildung haben zu Schulden kommen lassen einiger stilistischer Versehen wegen, die zwar ausserordentlich häufig auftreten, die aber, jedes für sich betrachtet, sich bei zahllosen Schriftstellern seiner und unserer Zeit wiederfinden?

Will man etwa noch einwenden, dass Kant ja selbst die Gestalt und Methode seines Vortrages für scholastisch, für grüblerisch trocken und von dem Tone des Genies weit verschieden bezeichnet hat,[1]) und dass er sogar diese Art der Gestaltung in gewissem Sinn für beabsichtigt ausgegeben, indem er bekennt: „Wenn ich auch wie Hume alle Verschönerung in meiner Gewalt

[1]) Reflexionen Kants zur Kr. d. r. V., herausgegeben von B. Erdmann. 2. Art der Darstellung No. 8, 9 und 15.

hätte, so würde ich doch Bedenken tragen, mich ihrer zu bedienen. Es ist wahr, dass einige Leser durch Trockenheit abgeschreckt werden. Aber ist es nicht nötig, einige abzuschrecken, bei denen die Sache in schlechte Hände käme?" Man mag immerhin auf diese Reflexion hinweisen, auf diese übrigens ja nur bedingt geäusserte Absicht, unter einer Bedingung, die Kant selbst für nicht erfüllt hielt, und die für die schriftstellerische Kraft Kants zur Zeit der Kr. d. r. V. wohl in der That nicht mehr erfüllt war; aber auch wenn man die Trockenheit, den Mangel an besonderen Belebungsmitteln der Darstellung nicht sowohl für wirklichen Mangel als für Absicht erklären will, so fehlt es doch, wie wir gesehen haben, an jedem Anhalt, nun auch die stilistische Undeutlichkeit, alle die positiven stilistischen Eigenheiten, Fehler und Unebenheiten der Kantischen Darstellung für beabsichtigt auszugeben, — und das ist um so weniger möglich, als Kant selbst in eben jenen Reflexionen, in denen er die Trockenheit seines Stils für bedingt beabsichtigt erklärt, die Deutlichkeit als sein oberstes Gesetz bezeichnet, dem er bis zum Übermass nachgestrebt habe, von dem er paradox sagt: „In vielen Stellen würde mein Vortrag weit deutlicher geworden sein, wenn er nicht so deutlich hätte sein müssen."[1])

Wie im besonderen in wortbildnerischer Hinsicht, so allgemein, ergiebt sich — als ein für den Kenner Kants ja von vornherein gewisses Resultat — aus der induktiven Beachtung der stilistischen Eigenheiten nirgends das geringste Anzeichen einer Absicht, eines Willens zur Verdunkelung, vielmehr ergiebt sich gerade im Gegenteil mit grösster Wahrscheinlichkeit der Rückschluss auf einen Willen, der auf grösstmögliche Deutlichkeit gerichtet ist.

Über den Einfluss geschichtlicher Faktoren.

Wenn wir aber einen solchen bei Kant voraussetzen müssen, so werden wir, da sich dieser Wille stilistisch doch so wenig hat durchsetzen können, uns nach Faktoren umsehen müssen, die ihn in seiner Entfaltung gehemmt und gehindert haben. Berücksichtigung verdient da zunächst ein Moment, auf das u. A. auch Paulsen[2]) aufmerksam macht, der verführerische Einfluss der lateinischen Periode. Dass bei der Umsetzung der lateinischen

[1]) Ebenda No. 16.

[2]) Paulsen: I: Kant. S. 72.

Konstruktion in eine deutsche sich sehr leicht als unerträglich empfundene, stilistisch unzulässige Satzgefüge ergeben, ist eine allbekannte, alltäglich nachzuprüfende Tatsache, über die man sich gewöhnlich mit dem volltönenden, aber nichtssagenden Bemerken hinweghilft, der Geist der beiden Sprachen sei eben ein verschiedener. Die Stilistik als solche stellt an das Latein keine anderen Ansprüche als an das Deutsche. Den wahren Grund der Erscheinung suchen wir in den zahlreichen lateinischen Konstruktionen partizipialer und infinitiver Natur, denen, wie Wundt gezeigt hat, attributiv-parataktischer Charakter zukommt, Konstruktionen, die wir im Deutschen nur durch hypotaktische Nebensätze wiedergeben können. Das zulässige Mass der hypotaktischen Abstufung kann insofern hier leichter überschritten werden als dort. Giebt es doch auch gewisse Konstruktionen (z. B. der Relativsatz, der zugleich Accusativ c. Inf. ist), die es dem Lateiner ermöglichen, mit einer hypotaktischen Stufe auszukommen, wo wir deren zwei anwenden. Wie die Legierungen der Natur in vieler Hinsicht auf der Grenze stehen zwischen physikalichen Gemengen und chemischen Verbindungen, so sind diese Gefüge als Ineinssetzungen nicht mehr als Ineinandersetzungen zweier selbständiger Nebensätze anzusprechen und nähern sich dem Charakter eines Satzes.

So lange die sprachlich-völkerpsychologische Bedeutung der Parataxe und Hypotaxe, die erst von Wundt endgültig klargestellt worden ist, nicht erkannt war, fehlte es auch an den notwendigen stilistischen Anhaltspunkten gegenüber der Gefahr, die der vorbildliche Einfluss der lateinischen Periode für die deutsche darstellt. Dass Kant dieser Gefahr unterlegen ist, braucht uns um so weniger zu wundern, als auch W. v. Humboldt, trotz seiner Eigenschaft als erster Pfadfinder der Völkerpsychologie ihr nicht entgangen ist, wie seine Schreibart bezeugt.

Im Übrigen ist dieser Einfluss, dessen Möglichkeit wir zugeben, wenn sich auch sein Mass und seine Grenzen nicht feststellen lassen, nur ein Moment in dem gesamten historischen Einfluss, dem die Sprache Kants unterlegen hat, und dem wir für die Ausdrucksweise und Wortwahl soweit als möglich oben im 2. Kapitel nachgegangen sind. Aber dieser gesamte historische Einfluss kommt erst zur Wirkung und Geltung durch das Medium der Kantischen Persönlichkeit, ist verschlungen mit den mannigfachen Faktoren der individuellen Bewusstseinsanlage und -ent-

wickelung, angesichts deren wir vor einer Komplexion von Bedingungen stehen, wo wir weder allgemeine psychologische Bedingungen noch bestimmte historische Einflüsse zur Erklärung anführen können, wo wir den Bedingungen der stilistischen Produktion nicht mehr forschend nachgehen können, wo wir ihnen nur noch ahnend nachzufühlen vermögen. — Und da steht denn Kant vor uns in seiner pünktlich-gerechten Denkweise, unter dem Einflusse zugleich seines eigenen schlichten und einfach-sachlichen Lebensganges wie des altpreussisch-nüchternen historischen Milieus und wir sehen seinen inneren Blick gespannt gerichtet auf die Gedankenwelt, die in ihm ringt, während der äussere Blick, wie uns überliefert wird, dabei mit eigenwilliger Vorliebe auf dem Kirchturm vor seinem Fenster auf- und abgleitet. Und wie nun die Entdeckungen seines inneren Blickes in seinen grossen Gedanken vor uns hintreten, so ist auf deren äussere sprachliche Gestaltung gleichsam ein Abglanz jener Kirchturmspitze gefallen, dass er nun auch das Auge des Lesers auf weite Strecken in seinen einförmigen Bann schlägt. Wenn wir so, rückblickend zugleich auf das Ganze unserer Darlegungen, die Entstehungsbedingungen des Kantischen Stils im allgemeinen nur in den Umrissen, und näher nur an einzelnen Punkten feststellen konnten, so haben wir über seine Wirkung, die uns zunächst als Eindruck auf uns unmittelbar gegeben war, unter Ablehnung der überkommenen Massstäbe durch Zurückführung auf allgemeine Gesetze eine zusammenfassende und nach Möglichkeit erschöpfende Erkenntnis uns zu verschaffen gesucht.

Soll ich zum Schluss noch einmal den Eindruck kurz wiedergeben, den Kants Stil uns hinterlässt, so kann ich es nicht besser thun als mit den Versen Fr. Th. Vischers:

„Stumpf und spitzig,
Dummlich und witzig,
Kühl und hitzig.
Vernagelt und sinnig,
Grobkantig und minnig,
Blöckisch und innig.
Langsam und ungeschickt,
Fleissig und unverrückt,
Bis das Ding doch noch glückt.
Der Grazie bar,
Reizlos wahr,

In Gebilden hart und mager,
Zu klumpig und zu hager.
Für Sprachklang schwerhörig,
In Versfluss dicköhrig."

Wer hätte bei der Lektüre der Kantischen Hauptwerke nicht eben so gestöhnt, geächzt, aufgeatmet. — Und wenn es in jenen Versen weiter heisst:

Da brechen ins Dunkel Lichter, himmlisch-klar,

so geben auch diese Worte eine Empfindung wieder, die jeder Leser Kants durchkostet hat. Dafür zeugen jene Stellen, an denen Kant nach langem Suchen seinen tiefsten Gedanken den gebührenden Ausdruck findet, bald in knapper markiger Wucht, in glücklicher Antithese, bald in erhabenem pathetischen Schwung, bald in zielsicheren, nie hinkenden Vergleichen. — Auch Humboldt[1]) bekennt, der Stil Kants zeige eine eigentümliche Schönheit, die zwar nur selten, aber dann in wahrhaft ergreifender Weise zum Ausdruck gelange. —

Die Merkworte, die der Dichter auf germanisches Wesen geprägt hat, geben uns die beste Rechtfertigung für den Stil Kants, wenn es nach den voraufgegangenen Erörterungen noch einer solchen bedürfte. — Und so ist uns, um nun mit einer leichten Variation der letzten Verszeile auch unsere Ausführungen zu schliessen, Kant erstanden, noch als Stilist ein Abbild der ganzen Persönlichkeit, kein Künstler und Dichter, doch ein Denker wunderbar.

[1]) W. v. Humboldt: Sprachphilosophische Werke, herausgegeben von Steinthal. S. 529.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 6.

Kants Begriff der Erkenntnis

verglichen

mit dem des Aristoteles.

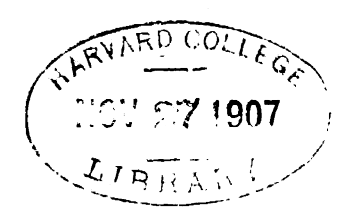
Von

Dr. Severin Aicher.

Gekrönte Preisschrift.

Motto: Le coeur a des raisons que la raison ne comprond pas. Pascal.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1907.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

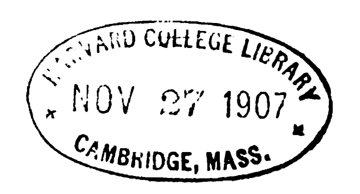
Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15), welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Inhalts-Angabe.

B. Kant.

II. Teil. Der Erkenntnisprozess.

A. Aristoteles.



Litteratur.

Aristotelis opera ed. Akad. Reg. Boruss. Berolini 1831 (mit Index Aristotelicus ed. H. Bonitz 1870).

Aristoteles, Metaphysik, übersetzt von H. Bonitz. Aus dem Nachlass herausgegeben von E. Wellmann. Berlin 1890.

J. Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I—IV, u. X—XIII. Berlin 1900 ff.

J. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787. Herausgegeben von K. Kehrbach. 2. Aufl. Leipzig (Reclam).[1])

J. Kant, Vorlesungen über Metaphysik. Herausgegeben von Pölitz. Erfurt 1821.

J. Kant, Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von B. Erdmann. Leipzig 1884.

Commmentaria in Aristotelem graeca ed. cons. et auct. Akad. Liter. Regiae Borussicae:

V, 1: Themistius, Analytic. post. paraphrasis. ed. Wallies 1900.

V, 3: Themistius, In libros Arist. de anima paraphrasis ed. R. Heinze, 1899.

XV: Philoponus, In Arist. de anima libros commentaria ed. Hayduck, 1897.

Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles. 2 Bde. 1835—1842.

Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. 3 Teile in 6 Bänden. Berlin 1835—1866.

A. Trendelenburg, Historische Beiträge. 3 Bde. Berlin 1846—1867.

Strümpell, Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen. Leipzig 1854.

Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig 1855.

Chr. A. Brandis, Übersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger. Berlin 1860.

---

[1]) Die Kritik der reinen Vernunft (Kr.) ist ausschliesslich nach dieser Ausgabe zitiert, die andern Schriften nach der Akademie-Ausgabe und soweit sie hier noch nicht erschienen sind, nach §§ oder sonstigen Angaben.

Chr. A. Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reich. Berlin 1862—66.

F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. 1867.

J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von J. Schiel. Braunschweig 1868.

Fr. Ferd. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig 1870.

Hertling, Materie und Form bei Aristoteles. Bonn 1871.

Fr. Michelis, Kant vor und nach dem Jahre 1770. Braunsberg 1871.

A. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduktion der Kategorien. Tübingen 1873.

H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. 1873.

G. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1874.

Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875.

A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 1876.

A. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 2 Bde. 1876—87.

Cl. Baeumker, Aristoteles' Lehre von den Sinnesvermögen. Leipzig 1877.

R. Biese, Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kants. Berlin 1877.

W. Windelband, Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie I, 1877.

B. Erdmann, Kants Kritizismus. Leipzig 1878.

Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen: II, 2, Aristoteles und die alten Peripatetiker. 3. Aufl. 1879.

J. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnistheorie. Leipzig 1879.

H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I, 1 u. 2. Gotha 1880—84.

H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. 1881—92.

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin 1885.

G. Thiele, Die Philosophie Kants nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung dargestellt und gewürdigt. I, 1 u. 2. Halle 1882—87.

Chr. Sigwart, Logik. 2 Bde. 2. Aufl. 1889—93.

G. Heymans, Einige Bemerkungen über die sogenannte empiristische Periode Kants. Archiv für Geschichte der Philosophie II. 1889.

Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890.

A. Bullinger, Aristoteles' Metaphysik in Bezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken. München 1892.

M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Leipzig 1894. (Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. 34.)

Ed. v. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den 4 Perioden ihrer Entwicklung. 1894.
O. Willmann, Geschichte des Idealismus. 3 Bde. 1894—97.
E. Adickes, Kantstudien. Kiel und Leipzig 1895.
H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. 2 Teile. Tübingen 1896—1900.
E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems. Kantstudien I, 1897.
G. Simmel, Über den Unterschied der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile. Kantstudien 1897.
K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie: J. Kant und seine Lehre. Teil I. 4. Aufl. Heidelberg 1898.
H. Maier, Die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants für die Philosophie der Gegenwart. Kantstudien II u. III. 1898 f.
Ritter et Preller, Historia philosophiae graeco-romanae. 8. Aufl. Herausgegeben von Wellmann. Gotha 1898.
Fr. Paulsen, J. Kant. Sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. 1899.
H. Siebeck, Aristoteles. Stuttgart 1899.
B. Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens. Philosophische Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet. Tübingen 1900.
H. Maier, Logik und Erkenntnistheorie. Philos. Abhandl., Sigwart gew. Tübingen 1900.
Fr. Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik. Berlin 1900.
H. Vaihinger, Kant ein Metaphysiker. Philos. Abhandl., Sigwart gew. Tübingen 1900.
F. Staudinger, Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im sozialistischen Lager. Kantstudien IV, 1900.
W. Windelband, Vom System der Kategorien. Philos. Abhandl. Sigwart gew. Tübingen 1900.
M. Wartenberg, Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen. Kantstudien V, 1901.
Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Berlin 1901.
Reininger, Das Kausalproblem bei Hume und Kant. Kantstudien VI, 1901.
H. Vaihinger, Aus 2 Festschriften. Beiträge zum Verständnis der Analytik und Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft. Kantstudien VII, 1902.
Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2 Bde. 7. Aufl. 1902.
H. Cohen, System der Philosophie: I. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.
Thomsen, Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich. Kantstudien VIII, 1903.
Fr. Paulsen, Kant und die Metaphysik. Kantstudien VIII, 1903.
Th. Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1903.
W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. 2 Bde. 3. Aufl. 1904.



R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. Aufl. Berlin 1904.

A. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Kantstudien IX, 1904.

A. Riehl, Anfänge des Kritizismus. Methodologisches aus Kant. Kantstudien IX, 1904.

Gomperz, Weltanschauungslehre. I. Methodologie. Jena und Leipzig 1905.

C. Sentroul, L'objet de la metaphysique selon Kant et selon Aristote. Lonvain 1905.

Einleitung.

Die Unterscheidung von Materie und Form in der Naturphilosophie des Aristoteles.

Aristoteles und Kant — an geistiger Grösse, an Tiefe des Gedankens vergleichbar — sind einander in der Art ihres Denkens, in der ganzen Richtung ihres Forschens doch sehr ungleich. Jeder von ihnen hat seine eigene Grösse, ein Jeder von ihnen kann nur an sich selbst und seiner Zeit gemessen werden, falls es überhaupt einen Massstab für den Gedanken gibt. Wie ein unaufhörliches Auf- und Niederwogen geht es durch die Geschichte der Wissenschaften und vor allem der Philosophie, und gerade an ihren bedeutendsten Vertretern zeigt sich dieses Auf- und Niederwogen am deutlichsten. Man bewundert sie, man denkt sie nach, man geht über sie hinaus und nur allzu rasch sind sie dem Gedächtnis entschwunden. Doch gerade darin zeigt sich die Grösse, dass sie nie lange vergessen sind; sie steigen immer wieder empor. Wenn die Wissenschaft durch die Skepsis in ihren Grundlagen getroffen und völlig ihres Inhaltes beraubt scheint, dann bewahrheitet sich immer wieder das Wort, das Aristoteles an den Anfang seiner Metaphysik gesetzt hat: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει,*[1]) und dieses Ringen nach Wissen zeigt sich dann mit elementarer Gewalt — es führt zurück zu den vergessenen grossen Denkern.

Es sind zwei Welten, welche der Philosophie ihre Probleme geben: die Welt des Seins und die Welt des Erkennens. So enge die beiden Gebiete aber auch zusammenhängen, so wenig Bedeutung das eine ohne das andere hat, so hat es doch lange gedauert, bis die philosophische Spekulation sich dem letzteren eingehender zuwandte. Nachdem sie aber einmal verquickt waren, konnten sie nicht mehr getrennt werden.

Ein guter Teil der philosophischen Denkarbeit aller Jahrhunderte ist in dem Bestreben aufgegangen, die Vermittlung zwischen Denken

---

[1]) Met. 980, a, 22.

und Sein, zwischen Subjekt und Objekt zu finden. Aber wer [illegible] behaupten, es sei eine vollbefriedigende Lösung gefunden? Und es werden verhältnismässig wenige sein, die hoffen, dass jemals eine solche gefunden werde.

Zwei Versuche, dieses schwierigste aller Probleme zu lösen, traten in der Geschichte der Philosophie besonders hervor — ebensowohl infolge der geistigen Kraft ihrer Begründer, als des harten Widerstreits, in den die beiden Systeme zu einander traten: es ist die Philosophie des Aristoteles, des Heros der alten, und das System Kants, des Bahnbrechers der neuen Philosophie. Das Problem ist das gleiche; der Weg zur Lösung gar verschieden und die Lösung selbst geradezu entgegengesetzt. Aristoteles schreitet vom Sein zum Denken fort, Kant vom Denken zum Sein. Beim ersteren fügt sich das Denken dem Sein, beim letzteren das Sein dem Denken. Was sie aber im tiefsten Grunde verbindet, was bei aller Verschiedenheit immer wieder als gemeinsames Merkmal hervortritt, ist die durchgreifende Unterscheidung von Formalem und Materialem, von Form und Stoff. Auf ihr ruht das ganze aristotelische System, ohne sie ist Kants Erkenntnistheorie unverständlich.

Aristoteles ist von der Untersuchung des Problems des Werdens, der Veränderung aus zu seiner Lehre von Form und Stoff gelangt. Schon Plato hatte zwischen Form und Stoff, zwischen den ewigen Ideen und den sinnlichen Erscheinungen scharf unterschieden, aber in dem Bestreben, die Ideen als die Gegenstände, die allein unser Geist erkennend zu erfassen vermag, möglichst weit der Sphäre des Unbeständigen, Veränderlichen, Sinnlichen zu entrücken, schuf er eine Kluft, welche die ohnedies schon rätselhafte Natur noch unverständlicher machte. Die Ideen standen als die Musterbilder hoch erhaben über ihren sinnlichen schwachen Nachbildern: In ihrer unerreichbaren Transscendenz konnten sie die Gewissheit des Wissens garantieren, aber sie hatten jede Bedeutung für die Naturerklärung verloren. Diese aber lag vor allem in dem Bestreben des Aristoteles. „Es muss wohl für unmöglich gelten," heisst es in seiner Metaphysik,[1] „dass die Wesenheit und dasjenige, dessen Wesenheit etwas ist, getrennt von einander existierten. Wie können denn also die Ideen, wenn sie die Wesenheiten der Dinge sind, getrennt von diesen existieren?" Die Wesenheit eines Dinges muss naturgemäss als im sinnlichen Ding selbst wirksam angenommen

[1]) 991, b, 1 ff.

werden. Und dann: wie soll das Werden, das Entstehen und Vergehen erklärt werden, wenn nicht etwas besteht, woraus es wird und etwas, wozu es wird.[1] Das erstere, dasjenige, woraus etwas wird, ist die Materie (*ὕλη*), der Stoff, der zu allem Sein und Werden das Substrat liefert.

Im Begriff der Entwicklung liegt für Aristoteles die Lösung des Problems des Werdens. Das eine Prinzip in der Entwicklung aber ist die Materie. Sie ist es, die „alles wird“. Sie ist ein Seiendes, welches aber beziehungsweise ein Nichtseiendes ist, insofern sie einerseits das letzte Substrat darstellt, an dem sich alles Werden vollzieht, andererseits aber doch das noch nicht ist, was sie erst durch das Werden werden soll.[2] Sie ist die hypostasierte Möglichkeit, gewissermassen der Knoten aller Bedingungen, ohne die jede Veränderung, jedes Werden unmöglich ist, die aber zur wirklichen Entwicklung positiv nichts beitragen. Aber diese *δύναμις*, dieses *δυνάμει ὄν* ist nicht Möglichkeit in dem Sinn, wie wir sie gewöhnlich verstehen = logische Denkbarkeit, sondern sie ist etwas Physisches.[3] Und wir begreifen, wie Aristoteles die Materie so ganz unbestimmt fassen konnte, wenn wir bedenken, dass Anaximander als Prinzip des Seienden das *ἄπειρον*, das Unbegrenzte,[4] Leukipp und Demokrit das Volle und das Leere (bezw. das Seiende und das Nichtseiende),[5] Plato die Begrenzung und das Unbegrenzte[6] oder nach der Deutung des Aristoteles[7] den Raum (*χώραν*) setzte. — Materie bedeutet nicht etwa das Körperliche überhaupt, vielmehr ist sie etwas Unkörperliches,[8] oder wenn der Ausdruck gestattet ist, etwas Vorkörperliches; sie ist die Möglichkeit, zum Körper zu werden,

---

[1]) Met. 999, b. 5.

[2]) Baeumker, Probl. 213; Simpl., phys. I, p. 236, 15 ff. . . . *αὐτὸς δὲ τὴν ἀπορίαν λύει διωρισμένως δεικνὺς ὅτι ἀνάγκη τὸ γινόμενον ἐξ ὄντος καὶ μὴ ὄντος γίνεσθαι τουτέστι πῇ μὲν ὄντος, πῇ δὲ μὴ ὄντος* . . .

[3]) 1089, b, 29; 1032, a, 22: *δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον, τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη.*

[4]) Theophrast. Phys. Opin. fr. 2 op Simpl. Phys. 24, 13 D: *Ἀναξίμανδρος . . . ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.* Ritter-Preller, 13. vgl. Arist. Phys. III, 4; 203, b, 7.

[5]) Arist. Met. I, 4. 985, b, 4.

[6]) *πέρας καὶ ἄπειρον.* Phileb. 30 A. Ritter-Preller 249.

[7]) Phys. IV, 2, 209, b, 11: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν.*

[8]) De coelo III, 6. 305, a, 22. . . . *οὐδ᾽ ἐκ σώματός τινος ἐγχωρεῖ γίνεσθαι τὰ στοιχεῖα.* Vgl. Hertling, 25. Baeumker, Probl. 238 f.

wenn ein anderes Prinzip hinzutritt, die Form (εἶδος, μορφή), welche die gestaltende, wirkende Kraft in dem Entwicklungsprozess vom Möglichen zum Wirklichen darstellt.

Aristoteles fasst das gesamte Werden, alle Veränderung analog dem organischen Wachsen, dem Entstehen und Vergehen der lebendigen Organismen. Das Prinzip, welches im Keime wirksam ist, sodass sich aus ihm ein Individuum, ein τόδε τι entwickelt, ist die Form. Der Endpunkt dieser Entwicklung ist die Wirklichkeit (ἐνέργεια).

An dem Verhältnis zwischen Keim und Pflanze, Same und Tier lässt sich das Gegensatzpaar: δύναμις-ἐνέργεια, Möglichkeit — Wirklichkeit am besten veranschaulichen. Der Keim ist die Pflanze der Möglichkeit nach, die ausgewachsene Pflanze ist es in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ). Der Ruhepunkt nach vollendeter Entwicklung heisst ἐντελέχεια — die Vollendung, ein Wort, das, an τέλος anklingend, wohl die endgültige Erreichung und Erfüllung des jeweiligen Zweckes ausdrückt.[1])

Dies ist die Bedeutung von Form und Stoff, wie sie zunächst für Aristoteles massgebend war. Aber beide haben im aristotelischen naturphilosophischen Gebäude noch die verschiedensten Nebenfunktionen zu verwalten.

Entsprechend den verschiedenen Arten des Werdens, wie sie sich in der Natur von der Entstehung der einfachsten anorganischen Gebilde angefangen bis zu derjenigen der höchstentwickelten organischen offenbaren, haben wir auch verschiedene Arten von Materie anzunehmen, so dass der Begriff der Materie ein relativer wird. Eine völlig formlose Materie gibt es nicht; denn alles, was existiert, hat bereits eine, wenn auch noch so niedrige Form, aber mit Rücksicht auf eine höhere Form heisst auch der schon irgendwie formierte Stoff Materie.[2]) Materie im eigentlichen Sinn ist und bleibt dem Aristoteles aber doch die Urmaterie, die dem substantiellen Werden zu Grunde liegt,[3]) und die als völlig form- und gestaltlos[4]) gedacht werden muss. Dass aber tatsächlich die Materie in diesem Stadium, d. h. abgetrennt von aller Form, nicht existiert, weist auf die enge Verbindung hin, wie sie sich ja auch aus der Analogie mit dem

---

[1]) Vgl. Willmann, Gesch. d. Ideal. I, 478.

[2]) De coelo 311, a, 12. Vgl. Lange, Gesch. d. Material. I, 163.

[3]) 320, a, 2: ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν. . .

[4]) 1029, a, 20.

organischen Werden und Wachsen ergibt. Erst beide, Form und Stoff zusammen, geben eine Substanz (οὐσία) im vollen Sinne des Wortes,[1]) ein Einzelding, ein Individuum. Das Wesen des Individuums ist seine Form, die es zu dem gestaltet hat, was es ist; die Materie in ihm ist nur die conditio sine qua non, die unerlässliche Bedingung für die Wirksamkeit des formenden Prinzips. Keines von beiden, weder Form noch Stoff, kann für sich gesondert existieren: der göttliche Geist allein ist Form ohne Stoff.

Wenn aber die Form nur im Einzelwesen existiert, dieses aber in stetigem Wechsel begriffen ist, so erhebt sich die schwierige Frage, wie dann die Form, das Wesen der Dinge etwas Dauerndes, Bleibendes sein könne.

Um nicht alles in der Flucht der Erscheinungen entschwinden zu sehen, um nicht auf jede bleibende und wertvolle Erkenntnis verzichten zu müssen, hatte einst Plato die Formen der Dinge, die Ideen, dem Bereiche des Enstehens und Vergehens ganz entrückt. Aristoteles bannt die Wesensform wieder an das Einzelding, gibt aber faktisch damit die Einheit und Unveränderlichkeit der Idee im platonischen Sinne auf. Er muss die gleiche Form als in den verschiedenen Individuen real vervielfältigt betrachten;[2]) inhaltlich freilich sind diese Formen einander völlig gleich.[3]) Hat aber jedes Einzelding seine eigene Form in sich selbst, so wird, da das Einzelding entsteht und vergeht, vom aristotelischen Standpunkt aus auch der Form ein Werden, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, beigelegt werden müssen. Ein eigentliches Werden der Form gibt jedoch Aristoteles nicht zu,[4]) sondern höchstens ein accidentelles,[5]) und bei seiner Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit lässt sich dies begreifen. Jedes Ding ist der Möglichkeit nach bereits das, was es der Wirklichkeit nach erst werden soll.[6]) Weder Form noch Materie entstehen, sondern nur die Vereinigung der beiden (ἡ σύνολος sc. οὐσία),[7]) das Einzelwesen. Denn würden auch die Prinzipien des Werdens, Form und Stoff, entstehen und vergehen, so müsste es wieder etwas geben, aus

1) 767, b, 34.
2) Met. VII, 5, 1071, a, 27.
3) ὁμοειδῆ De coelo I, 9, 278, a, 18 ff. Vgl. Baeumker, 286 f.
4) 1033, b, 5.
5) 1033, a, 28.
6) 1034, a, 34: (τὸ σπέρμα) ἔχει δυνάμει τὸ εἶδος.
7) 1033, b, 17.

dem sie werden und sofort bis ins Unendliche, was unmöglich ist.[1])

Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass hier zwei Gedankenreihen zusammenlaufen, welche die Schwierigkeit weniger hervortreten liessen, die sich daraus ergiebt, dass die Form an das vergängliche Einzelding gebunden und dennoch unvergänglich sein soll: die Wesensform des Einzeldinges ist identisch mit dem Begriff der Art. Wie aber der Begriff einer Kugel von der Entstehung oder Vernichtung einer bestimmten ehernen oder hölzernen Kugel nicht im geringsten berührt wird, so nach Aristoteles auch die Wesensform. Diese aber bedeutet ein immanentes Gesetz und damit in gewissem Sinn einen integrierenden Bestandteil des Dinges selbst, der nur in und mit dem Individuum existiert[2]) (den menschlichen und göttlichen *νοῦς* ausgenommen).

Hiermit scheint die grundlegende Bedeutung der aristotelischen Unterscheidung von Form und Stoff einigermassen charakterisiert, soweit sie Natur und Naturgeschehen betrifft. Sie sind die eigentlichen Prinzipien alles Geschehens, die Grenzpunkte, zwischen denen sich jede Entwicklung vom Un- bezw. Niedriggeformten zum Höhergeformten vollzieht. Vom Allgemeinsten und Unbestimmtesten, der Urmaterie, die jeder positiven Bestimmtheit entbehrt, schreitet die Entwicklung — dies Wort hier im logischen Sinn gebraucht — zum immer Bestimmteren fort, bis sie in dem individuellen Einzelding die angestrebte Form und damit zugleich auch ihren Zweck erreicht.[3]) Durch diese organische Verbindung der beiden Prinzipien ist einerseits der Werdeprozess ermöglicht, andererseits die Einheit des Individuums, die Einheit von Seele und Leib, aber auch die Einheit der Art gewahrt.

Mag auch der „Grundirrtum“ dieser ganzen Theorie darin stecken, „dass der Begriff des Möglichen, des *δυνάμει ὄν*, das doch seiner Natur nach eine blosse subjektive Annahme ist, in die Dinge hineingetragen wird“,[4]) jedenfalls bleibt sie ein grossartiger Versuch, die Natur mit ihrem Wechsel, ihrem Geschehen, wie sie sich uns in der Erfahrung darbietet, zu erklären.

---

1) 192, a, 28.

2) Vgl. Baeumker Probl. 287 ff. Met. VII, 11; 1036, a, 36. und Bullinger 149.

3) Vgl. Siebeck, Unters. 156.

4) F. A. Lange, Gesch. d. Material. I, 164.

I. Teil.

Die Erkenntnisfaktoren (Die Unterscheidung von Formalem und Materialem im Erkennen).

1. Kapitel.

Das Objekt der Erkenntnis bei Aristoteles.

Das Prinzip, das einem Aristoteles das Problem des Seins löste, musste ihm ganz naturgemäss auch für das andere Problem, das des Denkens, bezw. Erkennens die Grundlage abgeben: Erkennen hier im gewöhnlichen Sinne gefasst als ein auf ein Objekt gerichtetes und dieses irgendwie ergreifendes Denken.[1])

Die griechische Philosophie hat den Geist, den die früheste Naturphilosophie atmete, nie ganz verleugnen können. Sie ist realistisch geblieben, selbst zur Zeit der Sophistik. Das Dasein einer von uns verschiedenen Aussenwelt hat auch die letztere nicht bezweifelt, und auch daran rüttelte sie nicht, dass allgemeingiltige Erkenntnis ein adäquates Abbild der realen Wirklichkeit darstelle, — was die Sophistik bezweifelte, war nur die Tatsächlichkeit allgemeingiltiger Erkenntnis. Der Mensch ist das Mass der Dinge; sein angebliches Erkennen ist rein subjektiv; Allgemeingiltigkeit hat hier keinen Raum. Damit aber ist ein wirkliches Erkennen tatsächlich aufgehoben.[2])

Um die Erkenntnis vor völliger Subjektivierung und Zersetzung durch die sophistische Skepsis zu bewahren, wies Sokrates auf die Begriffe als auf die allgemeingiltigen und adäquaten Abbilder wirklicher Dinge hin. Liegt ihm aber auch zunächst nur an der sicheren Basierung und dem Nachweis der unbedingten Giltigkeit der ethischen Begriffe, so war doch seine Lehre auch von grösster Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Plato und nach ihm Aristoteles haben die sokratische Begriffsphilosophie weiter ausgebaut, und so verschieden sich im einzelnen auch die beiden Systeme darstellen, darin sind sie eins, dass Erkenntnis nur durch allgemeingiltige Begriffe möglich ist.

Allgemeingiltige Begriffe aber kann es nur von Dingen geben, die in unveränderlicher Dauer beharren: Ist der von meinem Denken erfasste Gegenstand jederzeit dem Wechsel unterworfen, dann giebt es von ihm keinen dauernden Begriff, keine bleibende

---

[1]) F. A. Lange, Gesch. d. Material. I, 164.
[2]) Vgl. Maier, Syllog. II, 2, 186.



Erkenntnis, d. h. überhaupt keine Erkenntnis. Dass aber die sinnliche Welt in beständigem Wechsel begriffen sei, steht seit dem *πάντα ῥεῖ* des Heraklit allen fest. Von ihr also giebt es keine Erkenntnis im eigentlichen Sinn, kein Wissen. Darum hatte Plato jenseits der Sphäre des irdischen Vergehens und Entstehens die Ideen angenommen, die, ihrem Wesen nach unveränderlich, einen würdigen Gegenstand der Erkenntnis darstellen. Aristoteles hatte diese Transscendenz der Ideen verworfen. Das Einzelding allein ist ihm wirklich (abgesehen vom *νοῦς*), es ist Substanz, *οὐσία*. Aber daneben betont er ebenso sehr, dass das Einzelding vergänglich ist, dass es entsteht und vergeht.

Da erhebt sich von neuem die Frage, was ist Gegenstand des Wissens? Denn auch Aristoteles verlangt ebenso wie Plato für das Wissen ein Objekt, das jedem Wechsel entrückt ist.[1]) Die Erkenntnis geht aber auf das „Was", auf das Wesen der Dinge.[2]) Das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) aber ist nach Aristoteles mit der Form und diese mit dem Wesensbegriff identisch. In objektiver Hinsicht ist es die reale Wesensform, in subjektiver als Gegenstand der Erkenntnis der Begriff des Dinges.[3]) Die Form ist der an der Materie realisierte Begriff.[4]) Durch den Begriff erfassen wir im Vergänglichen das Unvergängliche, das bleibende Wesen der Dinge. Darnach könnte es scheinen, dass es nur vom schöpferischen Wesensbegriff ein Erkennen, ein Wissen gebe. Und in gewissem Sinne verhält es sich tatsächlich so. Wenn es, wie es sich später zeigen wird, einen Beweis und also ein Wissen der *καθ' αὑτὸ ὑπάρχοντα*, des Ansichzukommenden giebt, wenn wir Begriffe von höherer Allgemeinheit bilden, als sie der Wesensbegriff in sich enthält, z. B. Gattungsbegriffe, so beruht ihr Wert als Erkenntnisobjekte in letzter Linie doch in ihrer Beziehung zum schöpferischen Wesensbegriff. Erkenntnis, begriffliches Wissen, giebt es nur von Wirklichem; wirklich im eminenten Sinne

1) 1140, b, 31; 71, b, 15. 75, b. 24.

2) 996, b, 19. *τὸ εἰδέναι ἕκαστον ... τότ' οἰόμεθα ὑπάρχειν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν.* Vgl. 1028, a, 36.

3) Hertling 49 ff., 55, 61 weist mit Recht darauf hin, dass Aristoteles auf verschiedenen Wegen zu den beiden Bedeutungen des *εἶδος*: Form und Wesen, bezw. Wesensbegriff gelangt sei; aber der Versuch, die beiden Bedeutungen im Sinne des Aristoteles auseinander zu reissen, scheint missglückt; denn für Aristoteles ruht auf dieser Gleichsetzung sein erkenntnistheoretisches System.

4) 403, b, 2; De an. I, 1 *ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος.*

ist aber die in den Dingen wirksame Wesensform, und dann in zweiter Linie das, was in ihr enthalten ist, wie die Gattung im Wesensbegriff, oder was mit Notwendigkeit aus ihr folgt, wie die *καϑ᾽ αὑτὸ ὑπάρχοντα* bezw. *συμβεβηκότα*.

Das Bleibende am Einzelding ist die Form, Prinzip der Veränderlichkeit aber ist die Materie.

Wo also das Seiende dem Erkennen eine Schranke setzt, da ist die Materie die Ursache. Sie ist ihrem ganzen Sein nach unerkennbar. Sie ist das Unbegrenzte oder Unendliche, freilich nicht im räumlichen Sinn, sondern nur als das völlig Unbestimmte und Bestimmungslose. Der Begriff ist aber Begrenzung, Bestimmung (*ὅρος*). Darum ist von der Materie kein Begriff und auch keine Erkenntnis möglich;[1]) sie ist nur durch Analogieschluss erreichbar.[2])

Die individuellen Verschiedenheiten rühren alle vom Stoff her, wie die Individuation überhaupt auf der (passiven) Wirksamkeit der Materie beruht.[3]) Alle zu einer Art gehörigen Individuen haben dasselbe Formprinzip (wenigstens begrifflich, wenn auch nicht numerisch); darauf allein beruht ja die Einheit der Art. Für den Begriff z. B. eines Pferdes macht es gar nichts aus, ob ich dabei dieses oder jenes individuelle Pferd im Auge habe, die unter sich ganz bedeutende Unterschiede aufweisen mögen. Die Form, das Wesen, das Pferd-sein kommt allen in ganz gleicher Weise zu und nur dieses allein kann Gegenstand des Erkennens werden. Die letzten Unterschiede lassen sich, eben weil sie von der Materie stammen, nicht mehr begrifflich bestimmen.[4]) Sie sind etwas Zufälliges, Wechselndes, wie die Materie selbst; denn sie nehmen nicht teil an der unveränderlichen Wesensform und können demgemäss einem Ding gleich sehr zukommen und nicht zukommen.[5])

Somit scheinen zwei Prinzipien das ganze Wirken der Natur zu bestimmen: Form und Stoff. Indes unterscheidet Aristoteles

---

[1]) 1037, a, 27.

[2]) 191, a, 7. Vgl. Baeumker Probl. 238. Teichmüller, G. d. B. 311 ff. Eine Ausnahme macht allerdings die *ὕλη νοητή*, die jedoch nur im übertragenen Sinn Materie heissen kann. Sie wird bei der Begriffsbestimmung zu behandeln sein.

[3]) 988, a. 2 f.

[4]) Vgl. 1084, a, 7. 988, a, 2 ff. vgl. Baeumker 283 f.

[5]) Anal. post. I, 4. 73, a, 34; b, 10 vgl. Zeller 234.



gewöhnlich vier Prinzipien oder Ursachen (*ἀρχαί*): die Material- und Formalursache, die bewegende und endlich die Zweckursache;[1]) aber die beiden letzteren lassen sich auf die zweite, die formale bezw. begriffliche Ursache, den schöpferischen Wesensbegriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) zurückführen. Die Wesensform ist das treibende Agens in der Entwickelung der Einzeldinge und darum von der bewegenden Ursache nicht verschieden und als gestaltendes Prinzip ist das *τί ἦν εἶναι* zugleich Prinzip der Zweckmässigkeit, ja sie fällt geradezu mit dem (immanenten) Zweck zusammen.[2]) Denn der Zweck eines Dinges besteht in der völligen Ausgestaltung der in ihm *δυνάμει* grundgelegten Form.

Wie bei Plato, so spielt auch bei Aristoteles der Zweck für die Erkenntnis eine grosse Rolle. Wer den Zweck kennt, kennt das Formprinzip und damit auch das Wesen eines Dinges: Der Zweck ist identisch mit dem Begriff.[3]) Wie beim künstlerischen Schaffen der Zweck erreicht ist, wenn das Kunstwerk in allem dem Begriff entspricht, den der Künstler erreichen wollte, wie ihm dies aber auch nur selten in vollem Masse gelingt, weil die Natur des Stoffes ihm gewisse Schranken setzt, so auch in der Natur. Der Begriff ist Ausdruck des Wesens, dieses aber ist zugleich der Zweck des Dinges und darum sind auch Begriff und Zweck identisch.

Die Einheit des aristotelischen Systems beruht demnach auf der Einheit von Form und Begriff. Die Wesensform ist zugleich Realgrund und Erkenntnisgrund. Als das reale Wesen des Einzeldings ist sie das Prinzip, welches die blosse Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt, welches aus der bestimmungslosen Materie das Einzelding mit all seinen Bestimmtheiten schafft — als Begriff ist sie ein Element im Zusammenhang der Erkenntnis. Sie ist der letzte Grund des So-seins eines Dinges. Kennen wir aber die

---

[1]) 194, b, 23: *ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος . . . ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τό παράδειγμα. τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶπαι καὶ τὰ τούτου γένη . . . ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως . . . ἔτι ὡς τὸ τέλος. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα.* Ebenso 983, a, 26, nur setzt Aristoteles hier *τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι* an erster Stelle vgl. 996, b, 5.

[2]) 1044, b, 1 setzt Aristoteles *τὸ τί ἦν εἶναι* u. *τὸ τέλος* einander gleich, ebenso 198, a, 24 *τὸ εἶδος* u. *τὸ οὗ ἕνεκα* vgl. Ind. Arist. 764, b, 31.

[3]) Vgl. 198, a, 25: *τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ τοῦ ἕνεκα ἕν ἐστι.*



letzte bezw. erste Ursache eines Dinges, so erkennen wir das Ding selbst.[1])

Nur eine Schwierigkeit scheint sich noch zu erheben: Die Form ist als das Wesen eines Einzeldinges doch ebenfalls etwas Einzelnes, der Begriff aber ist stets ein Allgemeines. Wirklich — das ist unzweifelhaft aristotelische Lehre — ist nur das Einzelne (das Individuum), erkennbar nur das Allgemeine.[2]) Nur dieses ist Gegenstand des Wissens. —

So ganz unlösbar, wie sie Zeller[3]) darstellt, scheint jedoch die Aporie auf aristotelischem Boden nicht zu sein, wenngleich sich Aristoteles in diesem Punkt offenbar enger an seinen Lehrer angeschlossen hat, als ihm seine sonstige Differenz gerade in der Ideenlehre leicht gestatten mochte.

Nur das Wirkliche im eminenten Sinn, das Unveränderliche, Bleibende kann Objekt des wahren Erkennens, des Wissens sein. Das Allgemeine aber ist kein Seiendes im eigentlichen Sinn, keine *οὐσία*, keine Substanz; denn Substanz ist nur das, was von keinem andern ausgesagt werden kann.[4]) — Nur das Allgemeine ist Gegenstand des Wissens.[5]) Das Einzelne kann höchstens der Wahrnehmung zugänglich sein — drei Thesen, die absolut unvereinbar zu sein scheinen. Soll die Schwierigkeit lösbar sein, so ist zum voraus klar, dass sie es nur mit Hilfe der Unterscheidung von Form und Stoff sein kann.

Die Form (*εἶδος*) ist nicht, wie Plato wollte, ein *ἓν παρὰ τὰ πολλά*, sondern ein *ἓν κατὰ πολλῶν*;[6]) sie ist Einheit in der Vielheit, nicht aber neben bezw. über der Vielheit. *Εἶδος* bedeutet ja sowohl Wesensform, als auch Art und selbst Gattung. Ein Unterschied der Form ist ein Artunterschied. Ein und dieselbe Form, z. B. das Pferd-sein, ist in sämtlichen Individuen derselben Art verwirklicht, aber sie ist auch nur in diesem wirklich, d. h. sie hat ausser den Individuen keinerlei selbständige Existenz. So ist die Form ein Allgemeines, insofern ihre Bestimmtheiten allen

---

[1]) 983, a, 25. *τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν.* Vgl. Kampe 178.

[2]) Vgl. 77, a, 7, und 1038, b, 34.

[3]) 309 ff.

[4]) 1029, a, 7; 1030, a, 5; 1041, a, 3.

[5]) 417, b, 23: *τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ᾽ ἐπιστήμη τῶν καθόλου.*

[6]) 77, a, 5.

unter die betreffende Art fallenden Individuen zukommen und von diesen allen ausgesagt werden können. Sie ist aber zugleich ein Wirkliches, sie ist Substanz als die Wesensform des bestimmten Individuums. Und sie ist ein Gegenstand des Wissens, freilich nicht insofern sie Gestaltungsprinzip des Einzeldinges ist, sondern als das Allgemeine, das der ganzen Art das Gepräge giebt.[1])

In der Wirklichkeit existiert die Form als das Wesen der Individuen der betreffenden Art in numerischer Vielheit, als Element der Erkenntnis aber in logischer Einheit als die Form *κατ' ἐξοχήν*. Dass diese begriffliche Einheit der Art von Aristoteles zuweilen zur platonischen Idee hypostasiert wurde, ist nicht zu verkennen. Aber er kommt auch immer wieder darauf zurück, dass das Allgemeine niemals ein selbständiges Dasein habe,[2]) und dass das *εἶδος* nicht abtrennbar sei, was soviel heisst, als dass ihm ausserhalb der Verbindung mit der Materie keinerlei Wirklichkeit zukomme. Der *νοῦς* des Menschen allein ist realiter abtrennbar (*χωριστός*), jede andere Wesensform dagegen nur begrifflich (*κατὰ λόγον*).[3]) Existenz hat also das Allgemeine nur im Begriff. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob ihm nicht auch in der Wirklichkeit selbst etwas entspräche: Die Wesensform ist insofern allgemein, als sie (begrifflich gefasst) das Wesen mehrerer Einzeldinge ausmacht, aber sie existiert nicht als Allgemeines, sondern nur verbunden mit dem Stoff als ein bestimmtes Individuum.

Die Form ist *οὐσία* nur als das Wesen dieses bestimmten Einzeldings und als solches diesem einzelnen eigentümlich. Realiter sind Wesen bezw. Form und Stoff gar nicht zu trennen, sie sind eine Einheit. Darum ist der Begriff, der nur die Form allein, ohne den Stoff (*ἄνευ ὕλης*) wiederzugeben vermag, etwas Unvollständiges, denn das Ding als solches, sowie es existiert, vermag er nicht auszudrücken. So wird das, was nur einzeln wirklich ist, für ihn zum Allgemeinen, weil er das Ganze als solches in seiner durchaus abgegrenzten Einheit nicht fassen kann. Aber was er erfasst, das Allgemeine im Einzelnen, ist das eigentlich „Wesentliche“, das Unveränderliche, Bleibende. Nicht das Allgemeine ist Wesenheit, aber die Wesenheit ist mit Beziehung

---

1) Maier, Syllog. I, 165 f.

2) 1040, b, 26.

3) 193, b, 4 . . . *τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.*

auf den unter allgemeinen Begriffen denkenden Geist etwas Allgemeines.[1])

Der Umstand, dass dies *εἶδος*, die Wesensform der Einzeldinge unvergänglich sein soll, obgleich sie vom Individuum nicht abtrennbar, dieses aber dem Entstehen und Vorgehen unterworfen ist, scheint die obige These in etwa zu stützen. Wäre unter diesen Umständen auch die Form nur ein Einzelnes, so müsste sie notwendig mit dem Einzelding untergehen (was ja in gewisser Hinsicht tatsächlich auch geschieht), ist sie aber zugleich ein Allgemeines, insofern sie mit den Wesensformen der anderen Individuen ihrer Art begrifflich identisch ist, so lässt sich verstehen, wie Aristoteles die Form an das Einzelding binden und doch für unvergänglich erklären konnte; denn in diesem Falle geht wirklich die Form nicht unter, sie hat bei Vernichtung des Einzeldings nur aufgehört, in dieser Verbindung zu existieren, während aber auch andererseits die Form als diese bestimmte dieses bestimmten Körpers in keiner Weise weiterhin dauert. Sie ist untergangen und doch nicht untergegangen, sie ist wirklich die *οὐσία*, welche *φθαρτὴ ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι* und geworden ist *ἄνευ τοῦ γίνεσθαι*.[2])

Jedes Ding, das nicht reine Wirklichkeit ist, sondern auch Materie enthält, ist mit Beziehung auf den Begriff immer etwas Allgemeines, insofern die Möglichkeit vorhanden ist, dass diese Form durch irgend welche *ἐνέργεια* auch in einem andern Stoff, der sie *δυνάμει* bereits in sich trägt, verwirklicht und so numerisch vervielfältigt wird. Die Zahl kann geradezu unendlich sein, für den Begriff macht dies nichts aus. Der Begriff selbst muss aber offenbar, andern Begriffen gegenübergestellt, etwas durchaus Einzelnes und Bestimmtes sein; er ist etwas Allgemeines nur mit Beziehung auf die Einzeldinge, die sich der Unterordnung unter den einen Begriff fügen.

---

[1]) Zu diesen Ausführungen vgl. Met. VII, 13 u. 16. Strümpell 255 ff, Bullinger 45 f. Brandis II, b, 1, 492 ff. Hertling 42 f. Prantl, Logik I, 123 definiert das *καθόλου* als das was *κατὰ παντὸς* u. zugleich *καθ' αὑτὸ* gilt. Vgl. auch Zellers Lösungsversuch der Aporie (311). Maier Syllog. II, 2, 217 f. weist mit Recht darauf hin, dass auch die moderne Wissenschaft das Reale zu ergreifen glaubt, wenn sie die in den Einzelerscheinungen wirksamen Naturgesetze aufsucht u. herausstellt. Als das Reale aber gilt auch heute die konkrete Erscheinung, nicht das allgemeine Gesetz.

[2]) 1043, b, 15.



Die Materie ist das Allgemeine, Unbestimmte, die Form das Bestimmende. Je mehr sich darum ein Einzelnes der reinen Form nähert, d. h. je weniger Materie es noch enthält, desto bestimmter, desto weniger allgemein ist es. Darum kann auch ein Wesen, das reine Form ist, frei von aller Materie, nicht allgemein heissen; es fällt mit seinem Begriff zusammen;[1]) denn es findet sich nichts Unbestimmtes mehr in ihm, nichts, das der völligen Erfassung durch den erkennenden Geist widerstrebte. Eine numerische Vielheit ist in diesem Fall nicht möglich; denn die Materie, das Prinzip der Individuation, fehlt. Es ist nicht bloss eine logische, sondern auch eine reale Einheit, die, wenn sie realiter mehrfach wäre, jedenfalls von uns als Vielheit nicht erkannt werden könnte. So scheint es, dass als Gegenstand des Erkennens nicht unbedingt das Allgemeine angenommen werden müsse, sondern nur mit Rücksicht auf die uns gegebene Welt, in welcher von der nur vorausgesetzten völlig unbestimmten Materie eine Stufenfolge anhebt, welche immer mehr vom Stoff los- und zur reinen Form hinstrebt, die aber dieses ihr Ziel nur in dem absoluten Geist, in Gott erreicht.

Hier, wo der Umriss der aristotelischen Naturphilosophie plastisch hervortritt, zeigt sich auch mit besonderer Schärfe eine gewisse Disharmonie des Systems. Die Materie und der göttliche *νοῦς* als die reine Form stellen die beiden Endpunkte der Stufenfolge dar. Während aber der Ausgangspunkt, die Materie als völlig form- und gestaltlose Urmaterie nur ein Gedachtes, eine notwendige Voraussetzung — aber auch nicht mehr — ist, schreibt Aristoteles dem Zielpunkt, der absoluten Form, wirkliche reale Existenz zu. Der Gedanke legt sich nahe, dass auch die „Urform" nur ein Ideales, einen Urbegriff darstelle, der niemals in Wirklichkeit existiert, der aber ebenso, wie die Urmaterie, eine notwendige Voraussetzung für die Erklärung der Stufenfolge in der Weltwirklichkeit sein würde. Wie nichts wirklich existiert, das reine Materie, völlig ungeformter Stoff wäre, so würde es dann auch keine Form ohne jegliche Materie geben; die reine Form wäre nur ein idealer Zielpunkt.

Damit wäre freilich die aristotelische Urform verdächtig nahe an das Kantische Unbedingte herangerückt. Es lässt sich aber mit der realistischen Denkweise des Stagiriten wohl kaum

---

[1]) 430, a, 3; 429, b, 10.

vereinbaren, dass dasjenige, was in der Welt das wahrhaft Wirkliche und Wirkende ist, in seiner höchsten Form nur ein Ideales sein soll.

Indes ist gerade hier, in der Bestimmung des göttlichen *νοῦς* als der Urform bei Aristoteles ein Ineinanderfliessen theologischer und philosophischer Spekulation zu beachten, und es ist schwer zu entscheiden, was auf Rechnung der einen, und was auf die der anderen zu setzen ist.

Während so der Materie als Urmaterie keine, der Form in ihrer Reinheit die höchste Realität zukommt, sind die Zwischenglieder nur als Einzeldinge, bestehend aus Materie und Form, wirklich. Was an ihnen erkennbar ist, kann und muss ein Allgemeines heissen, weil es das ist, was das Wesentliche an einer ganzen Anzahl von solchen Individuen ausmacht, oder doch ausmachen könnte.

Das Allgemeine ist darnach nur relativ[1]) als alleiniger Gegenstand der Erkenntnis und als das an sich Bekanntere und Gewissere zu bezeichnen, nämlich nur insofern die Welt, die als Objekt der Erkenntnis gegeben ist, in unzähligen sinnlichen Einzeldingen besteht, deren eigentliches Sein die Form ist, und insofern ein und dieselbe Form, weil in einer Mehrzahl von Dingen verwirklicht, ein Allgemeines genannt werden kann, trotzdem sie als Allgemeines, ausser dem Individuum, keinerlei Existenz hat.[2])

Die Frage lautet für Aristoteles in erster Linie: Kann überhaupt und wie kann die endlose Vielheit der Einzeldinge erkannt werden?[3]) und die Frage ist nur zu bejahen, wenn es in der

---

1) Vgl. hierzu Met. XIII, 10. 1087, a, wo Aristot. eine Relativität des Allgemeinen zugibt, wenn auch in etwas anderem Sinn.

2) Vgl. Hertling 42 ff. Zeller (312) hat Recht, wenn er sagt, das Wissen solle nicht deswegen auf das Allgemeine gehen, weil wir unfähig seien, das Einzelne als solches vollständig zu erkennen, sondern weil es an sich ursprünglicher u. erkennbarer sei, weil ihm allein die Unwandelbarkeit zukomme, die der Gegenstand des Wissens haben muss. Aber alle diese Eigenschaften kommen eben dem Allgemeinen nicht als Allgemeinem zu — dies bestreitet Aristoteles direkt — sondern nur weil das Unwandelbare, Ursprünglichere und an sich Erkennbarere nicht das aus Form und Stoff zusammengesetzte Einzelding ist, sondern nur dessen Wesensform, die weil sie in mehreren Individuen verwirklicht ist, allgemein heissen kann.

3) *τὰ δὲ καθ᾽ ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ᾽ ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην;* 999, a, 26.

Vielheit etwas Einheitliches und Identisches (ἕν τι καὶ ταὐτὸν) und etwas Allgemeines (καθόλου τι) giebt. Dieses Einheitliche und Identische scheint nur die Form sein zu können, während die Vielheit auf die Materie als ihre Ursache zurückzuführen wäre.

Es ist nicht zu leugnen, dass dieser Auffassung der Aristotelischen Lehre vom Allgemeinen als Gegenstand der Erkenntnis, die doch zugleich nur auf das Seiende im eminenten Sinne gehen soll, während gerade dem Allgemeinen das Sein abgesprochen wird, manche Stellen der Metaphysik zu widersprechen scheinen und einzelne vielleicht auch widersprechen. Eine grosse Schuld daran trägt die Verschiedenheit der Bedeutungen von εἶδος, aber noch mehr vielleicht die Vieldeutigkeit von οὐσία. Dazu kommt, dass Aristoteles selbst hierin die schwierigste aller Aporien erblickte.[1])

2. Kapitel.

Das Subjekt der Erkenntnis bei Aristoteles.

Aus der scharfen Trennung zwischen Allgemeinem und Einzelnem, Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form musste für Aristoteles notwendig auch eine Scheidung der Vermögen folgen, durch die Allgemeines und Einzelnes uns zugänglich sind: Die Einheit in der Vielheit erfasst der Verstand (νοῦς), von der Vielheit selbst giebt uns die Wahrnehmung (αἴσθησις, αἰσθητικὸν) Kunde, denn sie geht auf das Einzelding.[2]) Wie die Objekte, so unterscheiden sich auch die Vermögen: So wenig das vergängliche Einzelding mit der unvergänglichen, ewigen Wesensform identisch ist, ebenso wenig der νοῦς mit dem Wahrnehmungsvermögen. Wie aber andererseits die Wesensform nicht von dem Einzelding getrennt werden kann, wie sie nur in diesem existiert, so kann auch der Verstand gewissermassen nur in der Wahrnehmung existieren, sofern sie ihm das Objekt geben muss, dessen Wesen er denkend begreift.

Aristoteles unterscheidet drei Stufen des Lebens: die erste ist die des vegetativen Lebens, die zweite die der Wahrnehmung, die dritte die der intelligiblen Erkenntnis. Dabei kann die nied-

---

[1]) 999, a, 24. 1087, a, 13.

[2]) 81, b, 6: τῶν γὰρ καθ᾽ ἕκαστον ἡ αἴσθησις. οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην. Vgl. 417, b, 22.



rigere wohl ohne die höhere vorhanden sein, nicht aber umgekehrt die höhere ohne die niedrigere.[1]) Auch hier zeigt sich wieder die Stufenfolge von der Materie aufwärts zur Form; auf der ersten ist die Form noch ganz von der Materie „überschüttet“,[2]) in der zweiten tritt schon die Form schärfer hervor und auf der dritten erreicht sie im menschlichen Geiste die Höhe der irdischen Entwickelung.

Schon diese Stellung des menschlichen Geistes, des *νοῦς*, einerseits innerhalb der Erkenntnisreihe als letztes Glied derselben, andererseits ausserhalb derselben, sofern der Übergang vom letzten noch mit Stoff behafteten Glied zum völlig stofflosen kein kontinuierlicher sein kann, zeigt zum voraus die Schwierigkeiten, die mit diesem Begriff verbunden sein müssen. „Vielleicht ist im Aristoteles keine Lehre wichtiger, als seine Lehre vom *νοῦς*, denn die letzten Prinzipien seiner Philosophie gehen in den *νοῦς* zurück . . . Aber vielleicht ist auch im Aristoteles keine Lehre schwieriger und dunkler, als seine Lehre vom *νοῦς*“, also Trendelenburg.[3]) Und wirklich scheint sich in der aristotelischen Lehre vom *νοῦς* alles, was die Unterscheidung von Form und Stoff an Schwierigkeitem bietet, zu konzentrieren. Durch die Scheidung des *νοῦς* in einen *νοῦς ποιητικὸς* und *παθητικὸς* (der Terminus *ποιητικὸς* ist zwar bei Aristoteles nirgends zu belegen, sachlich aber entspricht er ganz seinem Sinn) ist in der leidenden Vernunft, die nicht abtrennbar und infolgedessen vergänglich ist, d. h. in irgend welcher Weise das stoffliche Moment repräsentiert,[4]) die Verbindung mit den Naturdingen gewahrt, während sich im *νοῦς ποιητικὸς* die reine Form darstellt; er ist leidenslos, ewig, unsterblich, vollendete Wirklichkeit.[5])

Wie dieser doppelte *νοῦς* näherhin zu fassen, und vor allem, wie das Verhältnis des einen zum andern zu denken sei, darüber herrschte von Anfang an Uneinigkeit unter den Aristoteleserklärern.

Alexander von Aphrodisias schied den *νοῦς* in einen *δυνάμει νοῦς*, wie er bei Kindern sich findet, einen *καθ᾽ἕξιν νοῦς* und einen

---

1) 413, a, 31.

2) Prantl I, 112.

3) Hist. Beitr. II, 373.

4) 430, a, 18.

5) 430, a, 17: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ.* vgl. Zeller 571.

ἐνεργείᾳ νοῦς; den letzteren setzte er der Gottheit, der göttlichen Intelligenz selber gleich;[1]) ähnlich Plutarch. Der *νοῦς παθητικὸς* wird der *φαντασία* gleichgesetzt.[2]) — Philoponos fasst den *νοῦς* als seinem Substrat nach identisch, seinem Begriff nach verschieden.[3]) Derselbe ist entweder nur in Bezug auf sich selbst tätig und erkennt dann nur das Allgemeine, oder aber er ist in der Wahrnehmung wirksam, benutzt diese als Werkzeug und erkennt die Einzeldinge.[4]) Er zieht dann den Vergleich mit der geraden und gebogenen Linie bei: wie sie Linie bleibe, ob sie gerade oder krumm sei, so bleibe auch der *νοῦς νοῦς*, ob er auf sich selbst oder auf das Allgemeine oder auf das Einzelne und Wahrnehmbare gehe.[5]) Im ersteren Falle ist der *νοῦς* als *νοῦς ποιητικός*, im zweiten als *νοῦς παθητικὸς* wirksam.

Themistius[6]) fasst das Verhältnis des *νοῦς ποιητικὸς* zum *παθητικὸς* ähnlich wie Philoponos. Der *ἐνεργείᾳ νοῦς* bringt den *δυνάμει νοῦς* zur Aktualität, verwandelt aber zugleich die *δυνάμει νοητὰ* in *ἐνεργείᾳ νοητά*.

Die Neueren haben die Schwierigkeiten in der verschiedensten Weise zu umgehen gesucht. Trendelenburg glaubt, Aristoteles habe unter dem *νοῦς παθητικὸς* nur eine Zusammenfassung sämtlicher sinnlicher Tätigkeiten, die „niederen Kräfte gleichsam in einen Knoten verschlungen", verstanden.[7]) Zeller[8]) fasst ihn als „das Ganze der Vorstellungskräfte, welche über die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung hinausgehen, ohne doch schon die höchste Stufe des vollendeten, in seinem Gegenstand schlechthin zur Ruhe gekommenen Denkens zu erreichen . . . ".[9]) Nach Brentano[10]) bedeutet er die Phantasie, obwohl dann nicht recht

---

1) Philoponi In de an. III, 4. Akad. Ausgabe XV, 518. Vgl. Brentano, Psychol. 7.

2) Philoponi De an. 523, 29.

3) . . . *ὁ νοῦς τῷ μὲν ὑποκειμένῳ εἷς ἐστιν, τῷ δὲ λόγῳ διάφορος*. Philoponi De an. III, 4. Akad. Ausgabe XV, 526, 2 ff.

4) *μετ᾽ αἰσθήσεως ἐνεργεῖ ὀργάνῳ αὐτῇ κεχρημένος, καὶ τότε τὰ ἔνυλα καὶ μερικὰ οἶδεν*. Ebd.

5) Vgl. 429, b, 18.

6) Comm. De an. Akad. Ausgabe V, 3, 99.

7) Brentano, Psychol. 29. Vgl. Zeller 576.

8) S. 575.

9) Dag. Kampe 283.

10) Psycholog. 208.

einzusehen ist, weshalb Aristoteles dieser einen doppelten Namen beilegt. —

So sehr Aristoteles die Verschiedenheit des *νοῦς ποιητικὸς* und *παθητικὸς* betont — dass sie *ὑποκειμένῳ εἷς* sind, wird wohl festgehalten werden müssen; denn auch der leidende *νοῦς* wird zum Immateriellen, zum eigentlichen *νοῦς* gerechnet. Philoponos scheint darin Recht zu haben, dass er den Unterschied in die verschiedenartige Tätigkeit des einen *νοῦς* setzt. Es ist dies aber auch schon aus dem ganzen aristotelischen System heraus wahrscheinlich; denn Wert oder Unwert der erkennenden Faktoren richtet sich bei ihm nach dem Wert des erkannten Objekts und beruht nicht etwa auf einer Analyse des Erkenntnisvermögens.

Der *νοῦς* als *παθητικὸς* scheint nun die Vernunft, das Denken zu sein, sofern es die *νοητὰ* aus dem Sinnlich-gegebenen aufnimmt, während der *νοῦς ποιητικὸς* sie zum Bewusstsein bringt, oder vielmehr der *νοῦς* als *ποιητικὸς* ist das aktuelle Bewusstsein der vorher nur der Möglichkeit nach in ihm, als *νοῦς παθητικὸς*, vorhandenen intelligiblen Formen, er ist mit diesen Formen identisch und denkt sich selbst, indem er die Formen denkt.[1])

Vielleicht liesse sich der Unterschied auch durch denjenigen des Selbstbewusstseins bezw. Bewusstseins charakterisieren; das letztere ist etwas Leidendes, sofern es nur in Beziehung auf ein Objekt existieren kann, das erstere dagegen ist unabhängig vom Objekt und dennoch ohne Objekt nicht vorhanden; denn ohne Bewusstsein kein Selbstbewusstsein (wenigstens für den Menschen). Das individuelle Selbstbewusstsein muss vielmehr in dem einzelnen erst durch das Objekt gewissermassen zur Aktualität geführt werden, während das absolute Selbstbewusstsein immer tätig, immer denkend ist.[2]) — Dies scheint jener Satz[3]) zu besagen, wo es heisst, das aktuelle Wissen sei mit dem Gegenstand identisch; das Wissen in Möglichkeit, das potentielle Wissen gehe diesem aber im einzelnen (Menschen) der Zeit nach voran, aber auch der Zeit nach nicht überhaupt (*ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ*), *ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ*, d. h. jenes (aktuelle) Wissen, das dem potentiellen Wissen vorhergeht, ist nicht ein solches, das bald denkt, bald nicht denkt.[4]) Dass hier *ἐπιστήμη* = *νοῦς* gebraucht ist, ergiebt sich ohne weiteres

1) 1072, b, 20.
2) Vgl. Windelband, Lehrb. 122.
3) III, 5 *περὶ ψυχῆς* 430, a, 19 ff.
4) Vgl. Brentano, Psychol. 182.

aus dem Zusammenhang. Und unter dem νοῦς, der nicht bald denkt, bald nicht denkt, kann wohl nur der göttliche νοῦς, das absolute Denken, das absolute Selbstbewusstsein verstanden werden.

Diese enge Zusammenstellung des göttlichen νοῦς mit dem menschlichen, der zuerst nur *δυνάμει* im Menschen vorhanden ist, lässt es zum mindesten erklärlich erscheinen, wie von Aristoteles-Kommentatoren der menschliche νοῦς mit dem göttlichen identifiziert werden konnte. Wie das Individuum, in dem die eigentümliche Form voll zur Entfaltung gebracht ist, das gleiche Wesen nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) erzeugen kann, insofern der Samen das betreffende Formprinzip der Möglichkeit nach, nicht aber der Wirklichkeit nach in sich schliesst, so scheint auch der göttliche *νοῦς* — dieses *εἶδος εἰδῶν*, die absolute Form — den menschlichen *νοῦς* in der menschlichen Seele, jedoch nur der Anlage nach, zu erzeugen. Während bei allen andern Dingen die Form nur in und mit dem Einzelding existiert, würde hier die Form sowohl für sich (*χωριστὸς*) als auch in einer Reihe von Individuen Realität haben, und es wäre damit der Höhepunkt in der stufenweisen Entwicklung vom Materiellen zum Geistigen erreicht.

Der menschliche *νοῦς* stammt von aussen (*θύραθεν*) und ist abtrennbar, weil er identisch ist mit dem göttlichen *νοῦς*; er ist aber zugleich ein Teil der menschlichen Seele. In seiner Beziehung auf das individuelle Seelenleben, auf das Wahrnehmen u. s. w., heisst er *νοῦς παθητικὸς* und ist als solcher vergänglich; denn wenn die individuelle Seele, deren Teil bezw. Prinzip er war, untergeht, hört diese ganze Beziehung auf. Er ist dann „nur noch das, was er ist“,[1]) reine Tätigkeit, göttlicher *νοῦς*. Er hat keine Sonderexistenz, keine individuelle Fortdauer. Er lebt fort, weil der göttliche *νοῦς* ewig ist.

Eine befriedigende Lösung dieser schwierigen Frage hat, wie es scheint, noch niemand gegeben. Für die Unterscheidung von Form und Stoff scheint wenigstens das sicher zu sein, dass der menschliche *νοῦς* das Mittelglied bildet zwischen der noch mit Materie behafteten und der völlig stofflosen absoluten Form. Wie diese Mittelstellung möglich, wie das Verhältnis des *νοῦς ποιητικὸς* zum *νοῦς παθητικὸς* näherhin im Sinne des Aristoteles zu denken ist, das ist eine andere Frage.

---

[1]) *τοῦθ᾽ ὅπερ ἐστί.* 430, a, 22.



Die Form ist nach Aristoteles das Prinzip des Seins und zugleich des Erkennens.[1]) Aber als Prinzip des Seins hat sie neben sich ein zweites Prinzip: die Materie. In der Erkenntnis dagegen hat nur die Form wirkliche Bedeutung; sie ist im Wechsel der Erscheinungen das Bleibende, Dauernde und darum der alleinige Gegenstand des Wissens — aber noch mehr: die höchste Seinsform besteht in absoluter Denktätigkeit, Gott ist stofflose Form und diese ist Denken: Gott ist absolute Vernunft (*νοῦς*).

Die Unterscheidung von Form und Stoff durchdringt somit das ganze aristotelische System: auf der einen Seite erklärt sie das Werden in der Natur, auf der andern Seite das Erkennen durch alle seine Stufen von der Wahrnehmung angefangen bis zur intuitiven Ergreifung des Wirklichen durch den *νοῦς*. Das Erkennen ist ja auch ein Werden, eine Entwicklung von der Möglichkeit zu wissen zum aktuellen Wissen.

War es auch in erster Linie das Problem des Werdens, das den Stagiriten zu der eigenartigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Form und Stoff führte, und ist die Unterscheidung wohl erst von hier aus infolge der engen Verbindung von Sein und Erkennen das Mittel zur Lösung des Erkenntnisproblems geworden, so hat auch, wie schon bei Plato, ein logisches Moment mitgewirkt — die Einsicht, dass im Erkenntnisakt die Wirklichkeit nicht restlos aufgeht, dass vielmehr stets ein unauflösliches Etwas bleibt, ein Irrationales, welches dann auf die Materie als das widerstrebende Prinzip in der Natur zurückgeführt wird.

Doch tritt dieses zweite Moment bei Aristoteles mehr oder weniger in den Hintergrund, während die Erkenntnisfaktoren: auf der einen Seite die Form der Naturdinge als Objekt der Erkenntnis, auf der andern Seite der *νοῦς* als das wahrhaft Denkende und Erkennende im Menschen ganz das Gepräge der naturphilosophischen Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit tragen. Die Formen, die *νοητὰ* in den Dingen, wirken durch Vermittlung der Sinne auf den *νοῦς*, welcher der Möglichkeit nach ist, was diese in Wirklichkeit sind. Als *νοῦς παθητικὸς* ist er also ein Potentielles den Formen gegenüber, aber im Akte, da *νοῦς* und *νοητὰ* sich berühren, wird er identisch mit seinem Objekt, ist dann reine Form und erreicht als *νοῦς ποιητικὸς* eine Stufe, die ihn der absoluten Form, dem göttlichen *νοῦς*, sehr nahe bringt.

---

[1]) Vgl. Willmann I, 541.



3. Kapitel.
Die Materie der Erkenntnis bei Kant.

Eine neue Bedeutung erlangt die Unterscheidung von Form und Stoff, Form und Inhalt im kantischen System. Das Begriffspaar deckt sich nicht mehr mit dem der Wirklichkeit und Möglichkeit im aristotelischen Sinn. Seine Unterscheidung trifft nicht die Erkenntnisfaktoren im Sinne des Erkennenden (des Subjekts) auf der einen und des Erkannten (des Objekts) auf der andern Seite, sie geht auf die Erkenntnis selbst und scheidet das Produkt des Erkenntnisprozesses in die dasselbe konstituierenden Faktoren bezw. Elemente. Er fragt nicht nach dem Werden der Natur und dessen Prinzipien, nicht nach dem Wesen und der Bedeutung des Seienden — er fragt nach dem Wesen und der Bedeutung der Erkenntnis als solcher.

Im Grunde genommen stehen sich indes in diesem Punkte die beiden Systeme nicht allzufern: die aristotelische Unterscheidung richtet sich auf den denkenden Geist und das erkannte Objekt, die kantische auf das Produkt dieser beiden: die Erkenntnis, um von da aus zurück zum Geiste bezw. zum Objekt zu gelangen.

Schon J. H. Lambert spricht in zwei Briefen an Kant aus den sechziger Jahren von Form und Materie unseres Wissens.[1]) Ähnlich Tetens, wenn er schreibt: „Empfindungsvorstellungen sind . . . der letzte Stoff aller Gedanken“ und „die Form der Gedanken und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft“.[2]) Völlig durchgeführt hat diese Unterscheidung jedoch erst Kant, und er hat derselben eine Bedeutung gegeben, die hinter derjenigen, welche ihr Aristoteles gab, nur wenig oder nicht zurücksteht.

Bereits in Kants vorkritischer Periode löste sich in seinem Denken mehr und mehr das Formale vom Materialen. Die ganze Entwicklung seines Denkens in den 60er Jahren dreht sich um diese Unterscheidung und sie endet mit der Erkenntnis, dass der Satz des Widerspruchs nur ein formales, aber kein materiales Prinzip sei, dass das Dasein sich nicht aus dem Begriff herausklauben lasse und dass über Kausalverhältnisse aus reiner Vernunft nicht geurteilt werden könne, da logischer Widerspruch und Realrepugnanz, Erkenntnisgrund und Realgrund nicht identisch seien.

---

[1]) Lambert an Kant 13. Nov. 1765 u. 3. Febr. 1766. Akad. Ausgabe X, 49 bezw. 61.

[2]) Eisler, Philosophische Begriffe. A. „Form“.



Was für den ganzen Aufbau seines späteren Systems von grösster Wichtigkeit werden sollte, ist die Unterscheidung von formalen und materialen Grundsätzen. Schon in der Schrift über „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ vom Anfang des Jahres 1762 spricht er von „unerweislichen Urteilen“ und erklärt: „Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile“.[1]) Es sind Urteile bezw. Begriffe, die zwar unter den obersten Grundsätzen der Identität und des Widerspruches stehen, die aber nicht auf diese zurückgeführt werden können, also gewissermassen Prinzipien zweiten Ranges.

In der Preisschrift „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral . . .“[2]) kommt Kant auf jene „unerweislichen Urteile“ zurück, nennt sie aber jetzt „unerweisliche Sätze“. „Diese (unerweislichen Sätze) stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar; insofern sie indessen zugleich Gründe von anderen Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft.“[3])

Unter den „formalen ersten Grundsätzen“ versteht Kant die Prinzipien der Identität und des Widerspruches und er scheint hier zwischen den obersten formalen Sätzen einerseits und der Erfahrung andererseits noch ein Drittes anzunehmen: die obersten materialen Sätze, die Vorläufer der späteren synthetischen Urteile a priori.

Diese Unterscheidung von formalen und materialen Grundsätzen der Vernunft ist der Ausdruck dafür, wie sich das Kantische Denken immer mehr zu der Erkenntnis durchringt, dass die logischen Denkgesetze nicht genügen, die ganze Wirklichkeit zu bestimmen, dass ein Rest übrig bleibt, der sich als durchaus selbständig erweist, der jeder begrifflichen Analyse widerstrebt. Dies ist die Materie in der Erkenntnis, der Stoff, der durch das verknüpfende, trennende und vergleichende Denken erst seine endgiltige Form erhält. Es ist das, was sich uns einfach als gegeben aufdrängt und sich damit als etwas Fremdes kund giebt, unmittelbare Vorstellungen, deren psychologische Entstehung zwar untersucht werden kann, die aber selbst nicht mehr weiter redu-

---

1) Schluss der Abhandl. Akad. Ausgabe II, 60 f.

2) Nach der Datierung der neuen Kant-Ausgabe d. Berl. Akad. 1764 erschienen, verfasst im Laufe d. Jahres 1762. Vgl. Akad. Ausg. II, 492 ff.

3) Akad. Ausgabe II, 295.



zierbar sind und die das unmittelbar gegebene Substrat im Erkenntnisprozess darstellen.

Diese unmittelbaren Vorstellungen nennt Kant Anschauungen und deutet dadurch ihren sinnlichen Charakter an. Jedoch bedeutet ihm Anschauung nicht etwa bloss Gesichtsvorstellung, sondern jede sinnliche Vorstellung überhaupt,[1]) während die Ver-Verknüpfung dieser sinnlichen Vorstellungen Sache des Verstandes ist und sich in Begriffen vollzieht. Anschauungen und Begriffe bilden also die Bestandstücke einer jeden Erkenntnis. „Anschauung und Begriffe machen die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können".[2])

Die Sinnesvorstellungen, die Anschauungen, unterscheiden sich aber nicht etwa bloss graduell von den Verstandesvorstellungen, den Begriffen: der Unterschied ist ein spezifischer: das eine ist die Materie, das Bestimmbare, das andere die Form, die Bestimmung.[3]) „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden"; aber „beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen".[4])

Die Anschauung fällt also ganz in das Gebiet der Sinnlichkeit, d. h. sie enthält nur „die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden".[5]) Sie ist nach Kant völlig passiv bezw. rezeptiv — wenigstens der Definition nach — denn in ihr werden uns Gegenstände gegeben.[6])

Wie wir aber bei Aristoteles in der Natur niemals auf die Urmaterie in ihrer ursprünglichen Formlosigkeit treffen, so finden wir nach Kant auch in unserem Bewusstsein niemals das materiale Element ganz ohne Formbestimmtheit vor. Abgesehen davon, dass unsere Reflexion immer schon auf Anschauungskomplexe im

---

1) Vgl. Vaihinger, Komm. II, 5. Vaihinger erinnert hier daran, dass auch Plato bereits ὄψις an Stelle von αἴσθησις für alle Wahrnehmungen gebraucht.

2) Kr. d. r. V. 76.

3) Vgl. Kr. 243.

4) Kr. 77.

5) Kr. 76/77.

6) Kr. 48.

Bewusstsein trifft, sind auch die einzelnen Anschauungen, die sich durch Analyse jener Komplexe ergeben, bereits geformt; die Anschauung setzt sich zusammen aus Empfindung und Anschauungsform.

„Empfindung“ nennt Kant „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden“.[1]) Am häufigsten charakterisiert er sie als „gegeben“, und damit ist auch ihre erkenntnistheoretische Bedeutung gekennzeichnet: sie ist der letzte Bestandteil der Vorstellungen, das unauflösliche Etwas, das übrig bleibt, wenn von aller Bestimmtheit und Gesetzmässigkeit, von jeglicher Ordnung in der sinnlichen Vorstellung abstrahiert wird,

In Wirklichkeit ist uns indes immer eine bereits geformte Empfindung, d. h. eine Anschauung gegeben: sie ist eingeordnet in die Formen der Sinnlichkeit, in Raum und Zeit. Es giebt keine Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes, die nicht entweder räumlich oder zeitlich bestimmt wäre. Diese Bestimmtheit in Raum und Zeit bildet das formale Element in der Anschauung.

Raum und Zeit bildeten schon seit den ältesten Zeiten eines der bedeutendsten Probleme der Philosophie. Treffend hat später Augustin die eigentümliche Schwierigkeit der Frage charakterisiert, wenn er sagt,[2]) er wisse wohl, was die Zeit sei, wenn ihn niemand frage, solle er aber Auskunft darüber geben, so wisse er es nicht.

Parmenides nannte den Raum ein *μὴ ὄν*; ähnlich Plato, der den Raum mit der Materie, oder vielleicht besser ausgedrückt, die Materie mit dem Raum identifizierte. Er ist nach ihm das *ἄπειρον*, das Unbegrenzte.

Bei Aristoteles ist der Raum die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen.[3]) Er ist also gewissermassen „die Hülle als Hülle“,[4]) aber nicht so, dass etwa der Raum an den Körper gebunden wäre und sich mit diesem bewegte und veränderte, sondern der Körper ist und bewegt sich im Raum; er ist die unbewegte Grenze des Umschliessenden;[5]) aber eben deshalb

---

[1]) Kr. 48.

[2]) Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio. Confess. XI, 14.

[3]) 212, a, 5: *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος.*

[4]) Strümpell 305.

[5]) 212, a, 20: *ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ᾽ ἔστιν ὁ τόπος.*

kann es auch ohne Körper keinen Raum geben; denn ohne Umschlossenes giebt es keine Grenze eines Umschliessenden. Ein leerer Raum ist also nach Aristoteles etwas Unmögliches.[1]) Die Grenze der Welt ist zugleich die Grenze des Raumes, oder vielmehr, der Raum im ganzen ist gebildet von der Grenze der Welt.[2])

Die Zeit definiert Aristoteles als die Zahl der Bewegung mit Rücksicht auf das Früher und Später.[3]) Die Einheit, von der aus gezählt wird, ist das Jetzt (*τὸ νῦν*) und dieses ist zugleich das verbindende und trennende Moment in der Zeit.[4]) Wie die Bewegung und überhaupt die Veränderung für Aristoteles etwas durchaus Wirkliches ist, so auch die Zahl (das Mass) der Bewegung, d. h. die Zeit. Immerhin rückt Aristoteles beim Zeitbegriff das Psychologische in einer Weise in den Vordergrund, dass die Vermutung nahe liegt, in dem einen oder andern Punkte habe er bereits die Kantische Lösung zwar nicht vorausgesehen, aber geahnt. Er wirft nämlich die Frage auf, ob es eine Zeit geben könne ohne eine Seele[5]) und er antwortet darauf, dass das, was die Zeit als Seiendes ist, d. h. das Verhältnis der Bewegungen, also gewissermassen die objektive Zahl, auch ohne Seele vorhanden sei, ebensogut wie die Bewegung, aber zur Zeit, zur subjektiven Zahl, ist die zählende Seele notwendig.

Noch merkwürdiger scheint aber — mit Rücksicht auf die Kantische Lösung — eine andere Frage, die Aristoteles bezüglich der Zeit aufwirft: weshalb wir das, was ohne Zeit sei, nicht ohne Zeit zu erkennen vermögen?[6]) Die Frage mutet uns an wie ein Ausblick auf die Kantische Problemstellung, aber freilich von der Auffassung des Raumes und der Zeit als blosser Formen der Sinnlichkeit ist Aristoteles noch weit entfernt. Im Grunde genommen sind ihm beide etwas Reales, wenn er auch, besonders bei der Frage nach dem Wesen der Zeit, das psychologische

---

1) Phys. III, 6 ff.

2) 212, b, 18. Vgl. Zeller 398.

3) 220, a, 24: *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.*

4) 220, a, 5.

5) 223, a, 25: *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς* u. 223, a, 21: *πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις.*

6) 450, a, 7: *διὰ τίνα μὲν οὖν αἰτίαν οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν . . . οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα.*

Element auffallend hervorkehrt; ohne Bewegung ist nach Aristoteles weder Raum noch Zeit denkbar, Bewegung aber ist wirklich.

Kant selbst steht anfangs noch wie in seiner ganzen Denkrichtung, so auch in der Bestimmung des Raumes, unter dem Einfluss der Leibniz-Wolff'schen Schule. Nach der Nova Dilucidatio (1755) besteht der Raum in Relationen der Substanzen;[1]) Raum und Zeit sind also abstrakte Begriffe, wie alle anderen Begriffe Abbilder eines Realen. Der absolute Raum und die absolute Zeit fallen für Kant lange Jahre mit der göttlichen Allgegenwart bezw. der göttlichen Ewigkeit zusammen. „Der Raum ist das Phänomenon der göttlichen Gegenwart".[2]) Zu Anfang der 60er Jahre dagegen rechnet er Raum und Zeit zu den unauflöslichen Begriffen und verzichtet damit auf eine eigentliche Erklärung.[3]) Indes musste Kant, der auf der einen Seite ein Vertreter der Leibniz-Wolff'schen Philosophie war, auf der anderen Seite Newton sehr hoch schätzte, durch die Verschiedenartigkeit der Raumtheorie in diesen beiden Richtungen zu einem vermittelnden Lösungsversuch getrieben werden. Einen solchen Versuch stellt die Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume" vom Jahre 1768 dar. In ihr bekennt sich unser Philosoph zu der Newton'schen Theorie des absoluten Raumes. Er selbst bezeichnet als Zweck der Abhandlung „zu versuchen, ob nicht . . . ein evidenter Beweis zu finden sei, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe".[4]) Aber der absolute Raum ist „kein Gegenstand der äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der alle dieselben erst möglich macht".[5]) Er hat selbständige Realität und ist als solcher vor den Dingen, während er nach Leibniz erst ein Produkt des Zusammenseins der Monaden ist. Durch die Annahme des absoluten Raumes glaubt Kant das Problem lösen zu können, wie begrifflich nicht unterscheidbare Dinge (z. B. rechte und linke Hand) doch räumlich nicht zusammenfallen.

---

[1]) Akad. Ausgabe I, 414 . . . locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum.

[2]) Kants Vorles. über Metaphysik von Pölitz 113; vgl. Refl. Kants zur Kr. d. r. V. 341.

[3]) Untersuch. über die Deutlichkeit . . . (1764) 1. Betr.

[4]) Akad. Ausgabe II, 378.

[5]) Ebd. II, 383.

Dieser Standpunkt dem Raumproblem gegenüber war jedoch auf die Dauer unhaltbar: auf der einen Seite ist der Raum ein Reales, auf der anderen „kein Gegenstand der äusseren Empfindung“, ein Grundbegriff.

Bereits 1770 — in der Dissertation: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis — ist denn auch die kritische Ansicht vom Raume vollendet, die Ausführungen der transscendentalen Ästhetik sind hier bereits vorweggenommen: Raum und Zeit sind reine Anschauungen, nicht von sinnlichen Vorstellungen abstrahierte Begriffe. Sie sind Einzelvorstellungen; die verschiedenen Räume, von denen wir sprechen, sind nur Teile des ganzen Raumes. Der Raum enthält also die Teilvorstellungen in sich, nicht unter sich: er ist Anschauung. Und da Raum und Zeit vor jeder Empfindung vorausgehen und diese erst möglich machen, so sind sie reine Anschauungen,[1]) eben darum aber auch nichts Objektives, nichts Reales.

Doch spricht Kant in der Dissertation immer noch von Begriffen des Raumes und der Zeit, obwohl der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand scharf ausgesprochen ist. Die frühere Bezeichnung wirkt noch nach, selbst bis in die Kritik der reinen Vernunft.[2]) In der Zeit, da sich die Wandlung von Verstandesbegriffen zu Anschauungen der Sinnlichkeit vollzog — wahrscheinlich infolge der Beschäftigung mit dem Antinomienproblem,[3]) — d. h. um das Jahr 1769, heissen Raum und Zeit „reine Begriffe der Anschauungen“ oder „anschauende Begriffe“.[4])

Hatte der Raum nach Kants Auffassung vom Jahre 1768 eine eigene Realität, war er aber trotzdem kein Gegenstand der Empfindung, so ist er nunmehr jeder äusseren Realität entkleidet. Raum und Zeit sind rein subjektive Zutaten unserer Sinnlich-

---

[1]) Sect. III, § 14, 3. Idea itaque temporis est intuitus et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tamquam condicio respectuum in sensibilibus obviorum, est intuitus non sensualis, sed purus u. § 15 C: Conceptus spatii itaque est intuitus purus, cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis. Akad. Ausgabe II, 399 bezw. 402.

[2]) So vor allem in den Überschriften der einzelnen Abschnitte in der transscendentalen Ästhetik, die dazu noch meist der zweiten Auflage angehören.

[3]) Vgl. Adickes, Kantstudien 113, 122.

[4]) Refl. 278, vgl. Adickes, Kantst. 110.



keit zu den Vorstellungen. Es entspricht ihnen nichts Reales ausser uns.

Doch sind Raum und Zeit zunächst nicht Anschauungen, sondern Anschauungsformen, d. h. sie stellen nur die Art dar, „wie das Subjekt affiziert wird".[1]) Diese Anschauungsformen bleiben übrig, wenn wir von unsern Anschauungen, d. h. den unmittelbaren sinnlichen Vorstellungen von Gegenständen das absondern, „was zur Empfindung gehört",[2]) d. h. alles, was sich uns als aus der Affektion der Sinne stammend kund giebt. Wir empfinden Härte, Wärme, Helligkeit, Bitterkeit u. s. w., aber wir empfinden niemals den Raum oder die Zeit, und doch sind sie bezw. eines von beiden in jeder vorgestellten Empfindung (Wahrnehmung) enthalten als deren Voraussetzung. Die Vorstellung eines Gegenstandes ohne das Moment der Räumlichkeit oder Zeitlichkeit ist für uns etwas Unvollziehbares.

Der Raum (und ihm parallel auch die Zeit) ist, um dem Kantischen Beweisgang zu folgen, „kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden", denn damit ich die Empfindung „als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen".[3])

Der Raum ist ferner „eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zu Grunde liegt".[4]) Wie Kant glaubt, können wir die Raumvorstellung nicht los werden, während wir wohl die Gegenstände aus dem Raume wegdenken können. — Sodann ist der Raum „kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung".[5]) Denn während der Begriff das Einzelne unter sich fasst, enthält es die Raumvorstellung in sich. Das Mannigfaltige in der Raumvorstellung beruht lediglich auf Einschränkung. Beim Begriff gehen die Teile vorher, beim Raume aber sind die Teile erst durch das Ganze möglich.[6])

---

[1]) Kr. 658.

[2]) Kr. 50.

[3]) Kr. 51.

[4]) Kr. 51.

[5]) Kr. 52.

[6]) Das dritte Argument der ersten Auflage passt nicht in die Reihe der vier anderen Beweise u. ist darum auch in der zweiten Auflage ausgelassen bezw. in den Abschnitt über die transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume einbezogen worden.

Den gleichen Nachweis, nämlich, dass der Raum kein Begriff, sondern Anschauung sei, bezweckt das letzte Raumargument, das (nach seiner Fassung in der zweiten Auflage) daraus, dass der Raum eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthält („denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich"), schliesst, dass er kein Begriff sein könne, da ein Begriff immer nur eine begrenzte Zahl von Vorstellungen als Merkmale in sich schliessen kann.

Ähnlich sind auch die Gründe, die Kant bezüglich der Zeit zum gleichen Zweck ins Feld führt, nämlich, um den Nachweis zu erbringen, dass Raum und Zeit weder etwas selbständig Existierendes, noch auch ein reales Verhältnis der Körper zu einander darstellen, dass also Raum und Zeit keine Begriffe im gewöhnlichen Sinn, überhaupt keine Begriffe seien, sondern Formen, welche die Anschauungen, die unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen erst möglich machen, und zwar dadurch, dass der gänzlich ungeformte Stoff der Empfindungen durch sie die erste Formbestimmtheit erhält. Das Vermögen, welches diese erste Formung des Erkenntnisstoffes vollzieht, ist die Sinnlichkeit. Diese heisst rezeptiv im Gegensatz zur Spontaneität des Verstandes, insofern sie keinen Gegenstand machen kann, sondern auf den Empfindungsstoff angewiesen ist, den sie gewissermassen in sich als die Form aufnimmt. Sie giebt den form- und gestaltlosen Empfindungen den räumlichen oder zeitlichen Charakter: Raum und Zeit sind also Formen der Sinnlichkeit, vorbewusste Zutaten, welche die Sinnlichkeit zu den Empfindungen liefert und sie dadurch erst instand setzt, Elemente des Bewusstseins zu werden — sie sind vorbewusste Zutaten, sofern erst das reflektierende Denken auf sie aufmerksam wird und sie als Zutaten der Sinnlichkeit, also des Subjekts, erkennt.

Damit ist aber bereits auch ihre Apriorität ausgesprochen: sie sind unabhängig von der Erfahrung bezw. Empfindung, da sie ja die Bedingungen sind, unter denen Wahrnehmung bezw. Erfahrung erst möglich wird. Sollen wir räumlich bezw. zeitlich anschauen, dann müssen die Formen des Raumes und der Zeit bereits irgendwie in uns vorhanden sein. Würden Raum und Zeit wieder durch die Empfindung gegeben, so müssten die Formen der Empfindung selbst wieder empfunden werden, was nach Kants Meinung unmöglich ist.[1])

[1]) Kr. 49. Riehl, Kritiz. II, 1, 104 ist der Ansicht, dass, wenn dies letztere richtig wäre, der Schluss auf die Apriorität der Form unserer

Als a priori erweisen sich die Raum- und Zeitvorstellung auch durch die Notwendigkeit, mit der sie in unserm Bewusstsein auftreten. Stellen wir uns einen Gegenstand vor, so müssen wir ihn in Raum oder Zeit vorstellen. Es giebt keine Vorstellung von äusseren Gegenständen, die nicht räumlich, keine Vorstellung von äusseren und inneren Vorgängen, die nicht zeitlich wäre. Es ist allerdings nur eine relative Notwendigkeit, die damit gegeben ist, doch will Kant auch eine absolute Notwendigkeit konstatieren, wenn er sagt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei.“ [1]) Ob aber der Raum wirklich nicht wegdenkbar sei und was übrig bleibe, wenn wirklich alle den Raum erfüllenden Körper weggedacht werden, das ist eine andere Frage.

Raum und Zeit sind also apriorische Anschauungsformen, Gesetze der Sinnlichkeit, nach denen die Empfindungen geordnet und geregelt werden, so dass sie dem Bewusstsein als räumlich und zeitlich erscheinen. [2]) Da aber Raum und Zeit dem naiven Bewusstsein als etwas ebenso Reales und von uns unabhängig Existierendes erscheinen, wie irgend eines der von uns gewöhnlich real genannten Dinge, so liegt die Frage nur allzu nahe, ob denn nicht diesem subjektiven Gesetz, nach dem die Empfindungen gestaltet werden, eine gewisse Beziehung, eine gewisse Gesetzmässigkeit im Empfundenen entspreche. Kant selbst hat diese Frage in der Dissertation aufgeworfen und bejaht mit der Einschränkung, dass unsere Raum- bezw. Zeitvorstellungen uns nur das „dass“, die Tatsache einer Relation des Empfundenen bezeugen, über die Qualität dieser Beziehung, dieser Gesetzmässigkeit aber gar nichts aussagen. [3]) Die intelligiblen Monaden — so konnte er vom Standpunkt der Dissertation aus sagen — haben also zwar eine Ordnung, eine Gesetzmässigkeit, aber diese objektive Ordnung fällt nicht mit der räumlich-zeitlichen zusammen; denn diese ist ein Gesetz der Sinnlichkeit, nicht aber ein Gesetz der Dinge.

Wahrnehmungen nicht zu umgehen wäre. Allein „die Verhältnisse der Empfindungen . . . machen auf das Bewusstsein Eindruck, gleichwie die Empfindungen selbst“. Es scheint indes, dass sich „Empfinden“ bei Riehl u. „Empfinden“ bei Kant hier nicht ganz decken.

1) Kr. 51.

2) In der Dissertation Sect. II, § 4 bestimmt Kant die Anschauungs- bezw. Zeitform als „lex quaedam menti insita, sensa ab objecti praesentia orta sibimet coordinandi“.

3) Dissert. Sect. II, § 4.

Dieser ganze Gedankenkreis steht offenbar auch in der Kritik der reinen Vernunft noch im Hintergrund; denn sonst bliebe es absolut unerklärlich, wie die einzelnen Raumbestimmtheiten, die verschiedenartigen Lokalisationen möglich sein sollen. Entspricht aber in einer andern Welt irgend eine Ordnung der räumlich-zeitlichen Bestimmtheit unserer Vorstellungswelt, und sind demgemäss die Empfindungen, wenn auch nicht räumlich oder zeitlich, so doch irgendwie bestimmt, so kann jene Verschiedenartigkeit erklärt werden.

Muss aber jene Ansicht auch als Grundstimmung in der kritischen Zeit angenommen werden, so betont Kant hier doch schärfer die reine Subjektivität von Raum und Zeit. „Wenn wir . . . die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts . . . Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung . . . und an sich, ausser dem Subjekte, nichts“.[1]) Eine objektive reale Zeit nennt Kant ein Unding.[2])

Anstatt aber Raum und Zeit zu rein subjektiven Anschauungsformen zu stempeln oder ihnen als objektiv realen Dingen bezw. Undingen, die uns in Empfindungen gegeben würden, die Existenzmöglichkeit abzusprechen, bliebe noch eine „dritte Möglichkeit“: Raum und Zeit einerseits als apriorische Anschauungsformen zu fassen, ihnen aber andererseits zugleich objektive Realität zuzuschreiben, so dass man sie „für subjektiv und objektiv zugleich hält, dergestalt, dass sie aus einer für den Geist und für die Dinge geltenden ursprünglichen Tätigkeit entstanden, beides, subjektive und objektive Bedeutung haben“.[3]) Darnach bestünde zwischen dem Raum als Anschauungsform und dem realen vom Subjekt unabhängigen Raum eine Art prästabilierter Harmonie.

Und Kant hat diese Ansicht wirklich eine Zeit lang vertreten, nämlich in der Zeit um 1768, wo er dem absoluten Raum Realität beilegt, ihn zugleich aber einen Grundbegriff nennt, „weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äusseren Empfindung“ sei. Hatte sich aber schon zu der Zeit, da er noch im Bann der Leibniz-Wolff'schen Philosophie stand, ein gewisses Unbehagen geltend gemacht über die prästabilierte Harmonie, die zur Erklärung so wenig beizutragen vermag, so geschah das noch mehr in seiner

---

[1]) Kr. 61.
[2]) Kr. 74.
[3]) Trendelenburg, Hist. Beitr. III, 223.

kritischen Periode. Den Ausschlag in der Bestimmung von Raum und Zeit als bloss subjektiven Formen der Sinnlichkeit gab wohl das Antinomienproblem, da dieses nur durch die Annahme der reinen Subjektivität von Raum und Zeit lösbar zu sein schien.[1]) Dass der Raum wirklich keinerlei reale Existenz habe, dass es unmöglich sei, dass in der Welt der Dinge an sich eine unserer räumlichen Anschauung entsprechende räumliche Ordnung bestehe, hat Kant weder bewiesen, noch von seinem Standpunkt aus beweisen können. Sobald er aber Raum und Zeit als Vorstellungsarten ansah, schien es ihm „offenbar widersprechend, zu sagen, dass eine blosse Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existiere".[2])

Sind Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen, muss aber doch jede Empfindung gewissermassen durch sie hindurchgehen, um Element des Bewusstseins werden zu können, so ist klar, dass jede unserer Vorstellungen diese subjektive Zutat in sich enthält, der doch in Wirklichkeit nichts entspricht. Und da die Vorstellungen das einzige sind, das uns mit Gegenständen in Beziehung setzt, jede Vorstellung aber die Form des Raumes und der Zeit an sich trägt, so ergiebt sich daraus, dass uns die Sinnlichkeit die Dinge nicht giebt, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie erscheinen: die Gegenstände, die uns gegeben werden, sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen.

Kant definiert die Erscheinung als den „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung".[3]) Sie ist das, was das gewöhnliche Bewusstsein mit Ding oder Gegenstand bezeichnet. Denn alles ist uns zunächst nur in Vorstellungen gegeben, und Schopenhauer hat Recht mit seinem „Die Welt ist meine Vorstellung". Aber so gut wir beim Sehen nicht die Funktionen des Auges empfinden, sondern die Farben, ebensogut ist uns auch nicht die Vorstellung als Tätigkeit gegeben, sondern in der Vorstellung ein Gegenstand. Und dieser Gegenstand, sofern er vorgestellt wird, heisst eben Erscheinung. Die Empfindung für sich hat nur soviel Wert, als sie uns über ein Empfundenes, einen Gegenstand

[1]) Ed. v. Hartmann, Kants Erk. 34.

[2]) Proleg. § 52, Akad. Ausgabe IV, 342. Den Streit zwischen Trendelenburg u. K. Fischer, der sich an des ersteren Abhandlung „Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliesslichen Subjektivität des Raumes u. der Zeit" (in Hist. Beiträgen III, 215) anschloss, des näheren zu behandeln, kann hier nicht der Ort sein. Kurz skizziert ist die Sachlage bei Überweg-Heinze III, 322; ausführlich bei Vaihinger, Komm. II, 134 ff.

[3]) Kr. 48.

Aufschluss giebt. Daher bildet das, „was der Empfindung korrespondiert“, in Raum und Zeit angeschaut, die Erscheinung.[1]) Nicht die Anschauung, das Produkt aus Empfindung und Anschauungsform, heisst also Erscheinung, sondern das, was angeschaut wird, der Gegenstand der Anschauung.

4. Kapitel.

Die Form der Erkenntnis bei Kant.

Anschauung für sich ist zwar ein Faktor in der Erkenntnis, aber sie ist nicht selbst Erkenntnis. Trotz des formalen Elementes, das sie bereits in sich enthält, bleibt die Anschauung doch im Bereiche der Sinnlichkeit; und gerade darin liegt das Neue der kantischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, dass er auch der ersteren ein formales Prinzip zuschreibt. Über die Bildung einzelner Anschauungen hinaus reicht jedoch die Tätigkeit des sinnlichen Vermögens nicht. Tatsächlich aber treffen wir in unserm Bewusstsein niemals ein blosses Neben- bezw. Durcheinander von Einzelanschauungen, vielmehr sind diese immer schon zu Anschauungskomplexen verbunden. Da aber die Formen der Sinnlichkeit eher ein Prinzip der Trennung als der Verbindung darstellen, indem sie das Ineinanderfliessen der Empfindungen verhindern,[2]) so muss jene Verbindung zu Anschauungskomplexen einen anderen Ursprung haben, als die Anschauungsformen: sie stammt aus dem Verstand, der die Anschauungen zu begrifflicher Einheit zusammenschliesst, und damit allererst instand setzt, Erkenntnisobjekt der in allgemeinen Begriffen denkenden menschlichen Vernunft (im weiteren Sinn) zu werden. Werden nun die Regeln, nach denen der Verstand in un- bezw. vorbewusster Tätigkeit die Verbindung der Anschauungen vollzieht, zum Bewusstsein gebracht, so ergiebt sich das System der Kategorien oder Verstandesbegriffe.

Wird von Kategorien gesprochen, so ist es immer in erster Linie der Name des Aristoteles, der genannt wird. Er hat die Kategorienlehre begründet, die Jahrhunderte lang dem ganzen philosophischen Denken das Gepräge gab und die auch heute noch in mancher Beziehung nachwirkt.

---

[1]) Kr. 49.

[2]) Vgl. Hölder, Kants Erk. 36.

Die Kategorien des Aristoteles, die eines der umstrittensten Probleme der aristotelischen Philosophie sowohl hinsichtlich ihrer Bedeutung als ihres Ursprungs und Prinzips darstellen, sind ihrer ursprünglichen Wortbedeutung nach (*κατηγορίαι*) Aussageweisen, Prädikate. Darnach könnte es scheinen, dass sie „die aus der Auflösung des Satzes entstandenen Elemente“ [1]) wären. Im Einklang damit stände die Bezeichnung derselben bei Aristoteles als *κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα.* [2])

Ein Wort, eine Sprachbezeichnung hat aber für Aristoteles nur Bedeutung, sofern sie Ausdruck und Abbild eines Realen ist, und da überhaupt der Gegensatz des Seins und Werdens im Mittelpunkt seines Philosophierens stand, lag nichts näher, als auf Grund der in der Sprache niedergelegten Bezeichnungen nach den verschiedenen Arten des Seins zu fragen: [3]) Die Kategorien heissen *κατηγορίαι τοῦ ὄντος.* Sie sind die in den sprachlichen Bezeichnungen zum Ausdruck kommenden Seinswesen, die verschiedenen möglichen Bestimmungen des Seienden. [4])

Solcher Kategorien oder Seinsbestimmungen zählt nun Aristoteles zehn auf: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Tun, Leiden; [5]) aber nur selten nennt er alle, meistenteils nur drei, nämlich *οὐσία, ποιόν, ποσόν* und charakterisiert diese eben damit als die wichtigsten. [6]) Wenn er aber auch auf die Vollständigkeit der Aufzählung keinen Wert legt, so kann daraus nicht geschlossen werden, dass die Zahl der Kategorien ihm überhaupt gleichgültig gewesen sei (Prantl, Geschichte der Logik I, 206), vielmehr scheint er von der Vollständigkeit seiner Tafel überzeugt gewesen zu sein (vgl. Zeller, 263).

Ein Ableitungsprinzip giebt zwar Aristoteles nicht ausdrücklich an, aber er hat tatsächlich ein solches gehabt; es ist der Begriff

---

1) Trendelenburg, Kategorienlehre 11—13.

2) 1, b, 25.

3) Maier, Syllog. II 2, 304.

4) 410, a, 13: *ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος (σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ καί τινα ἄλλην τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν).*

5) 103, b, 21: *τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.*

6) Vgl. Ind. Arist. 378, a, 60. Auch die Bezeichnung wechselt oft; bald nennt er sie *κατηγορίαι, κατηγορίαι τοῦ ὄντος,* bald *κατηγορήματα* u. *κατηγορούμενα,* weiterhin *σχήματα τῆς κατηγορίας, τῶν κατηγοριῶν, γένη τῶν κατηγοριῶν, γένη τῶν ὄντων,* oder auch bloss *γένη, τὰ πρῶτα, τὰ κοινὰ πρῶτα, πτώσεις.* Ind. Arist. 378, a, 20 ff.

des Seins,[1]) von welchem aus er seine Einteilung traf. Den Anknüpfungspunkt bot ihm wohl die Sprache, das Urteil. Daher auch das Schwanken in der Auffassung der Kategorien als Bestimmungen von halb logischem und halb ontologischem Charakter.[2]) Auf der einen Seite stellen sie ein System von weiter nicht reduzierbaren Seinsarten, auf der andern ein solches von Urteilsprädikaten dar.[3]) Doch scheint diese Übertragung der Kategorieneinteilung auf das Gebiet der Urteilsprädikate erst eine sekundäre zu sein. Sie machte eine tiefgehende Umänderung in der ersten Kategorie, der Substanz, notwendig, da diese ja ursprünglich das bedeutete, was in keinem andern enthalten ist und von keinem andern ausgesagt werden kann.[4])

Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung der aristotelischen Kategorien ist aber diejenige von Seinsbestimmungen, Klassen des Seienden. Dementsprechend können sie auch, wenigstens in gewissem Sinn, Formen genannt werden — Formen des Seins, des Seienden. Was sie von den Kantischen Kategorien vor allem unterscheidet, ist der Realismus, der in ihnen zum Ausdruck kommt. —

Kant hat lange Jahre gebraucht, bis ihm das Problem seiner Kategorienlehre und dessen Lösung ganz klar wurde. Vorläufer der späteren Kategorien bilden in mancher Beziehung die „unauflöslichen Begriffe“, wie sie zu Anfang der 60er Jahre in Kants Denken eine Rolle spielten. Die eigentliche Wandlung aber begann auch hier wie beim Raum- und Zeitproblem um 1769. Doch ist die Dissertation in diesem Punkte der endgültigen Lösung bei weitem nicht so nahe gekommen, wie in der Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit.

Der Verstand hat in der Dissertation noch ein grösseres Wirkungsfeld als in der Kritik: er erkennt die Dinge, wie sie sind.[5]) Dabei unterscheidet Kant zwischen einem usus logicus und einem usus realis. Im ersteren wird nur die Wahrnehmung bezw. Erscheinung (apparentia), das Produkt der Sinnlichkeit, begrifflich geformt, während im realen Gebrauch reine Verstandesbegriffe

---

1) Vgl. Maier, Syllog. II 2, 297.
2) Vgl. Sentroul, L'objet . . . 123.
3) Maier, Syllog. II 2, 325.
4) Kateg. 5; 2, a, 11. Vgl. Maier, Syllog. II 2, 318 f.
5) Dissert. Sect. II, § 4.

gegeben werden.[1]) Die Dissertation lehrt also reine Verstandesbegriffe. Doch sind diese nicht etwa angeboren, sondern erworben und zwar durch Reflexion auf die dem Geist eingepflanzten Gesetze,[2]) bezw. auf die bei Gelegenheit der Erfahrung auf Grund dieser Gesetze erfolgenden Tätigkeit des Verstandes. Als solche reine Begriffe nennt Kant Möglichkeit, Wirklichkeit (existentia), Notwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. w. In einer Reflexion,[3]) die auch um diese Zeit anzusetzen ist, bezeichnet er „gewisse allgemeine Begriffe, die durch die Natur der Vernunft gegeben sind, nach denen andere und ihr Verhältnis gedacht werden, z. B. Subjekt und Prädikat“, als „metaphysisch“.

Was die Dissertation trotz der „dem Geiste eingepflanzten Gesetze“, trotz der reinen Verstandesbegriffe noch so weit vom Standpunkt der Kritik entfernt, ist der Umstand, dass die Anwendbarkeit dieser reinen Verstandesbegriffe auf die reale Welt gar nicht in Frage gestellt, sondern einfach vorausgesetzt wird. Erst 1772[4]) taucht dieses Problem auf. „Wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen . . . diese Frage hinterlässt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme.“ Um Klarheit in diese schwierige Frage zu bringen, suchte er „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von categorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie so, wie er sie fand, in seinen zehn praedikamenten aufs blosse Ungefähr neben einander setzte, sondern so, wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen“.[5])

Was bedeuten nun aber diese Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft und wie können sie einen Faktor in der Erkenntnis abgeben?

---

[1]) Sect. II, § 6: Conceptus tales tam obiectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti nec formam ullam continent cognitionis sensitivae qua talis.

[2]) Sect. II, § 8. Akad. Ausgabe II, 395 . . . non tamquam conceptus connati sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti ideoque acquisiti.

[3]) 512.

[4]) Brief Kants an Herz v. 21. Febr. Akad. Ausgabe X, 126.

[5]) Akad. Ausgabe X, 126. Dass dieses Urteil über Aristoteles nicht richtig ist, ergiebt sich aus der früheren Darstellung, wenn auch Aristoteles auf empirischem Wege zu seinen Kategorien gelangte.

„Die Kategorien sind nichts Anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten.“ [1]) Wie Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit, so sind die Kategorien Formen des Verstandes. Sie sind Funktionen des Verstandes zu Begriffen;[2]) unter Funktionen aber versteht Kant „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“.[3]) Die Kategorien sind Regeln des verknüpfenden Denkens, Funktionen, durch die der Verstand die sinnlichen Anschauungen verknüpft und formt.

Durch die Formen der Sinnlichkeit erhalten die Empfindungen die räumliche und zeitliche Ordnung. In der blossen Anschauung ist nur die unmittelbare Vorstellung, das Bild eines Gegenstandes gegeben. Aber dieser Gegenstand ist noch für sich isoliert, ohne Beziehung auf andere Gegenstände, selbst ohne Beziehung auf das anschauende Subjekt — kurz er ist gegeben, aber nicht erkannt Jedes Erkennen ist ein beziehendes Denken, und Aristoteles sagt mit Recht, dass wir etwas erst dann zu erkennen glauben, wenn wir seine Ursache kennen. Es ist vor allem das Verhältnis von Ursache und Wirkung, ohne das ein erkennendes Denken geradezu unmöglich ist. Dazu kommen aber noch die mannigfaltigsten Verbindungen und Beziehungen, die sich in unserm Bewusstsein mit elementarer Gewalt als Beziehungen der angeschauten Gegenstände, nicht etwa bloss der subjektiven Vorstellungen, kund geben.

Sind nun diese Begriffe, wie Kausalität, Substanz u. ä. nur Abbilder realer Verhältnisse der Dinge? Ist es das gleiche, ob ich in logischem Prozess vom Grund auf die Folge oder aber in einem auf das Reale gerichteten Denken von der Ursache auf die Wirkung schliesse? — Jahrhunderte lang deckten sich die Begriffspaare: Ursache und Wirkung — Grund und Folge, bis Hume, „der Kritiker der Kausalität“, nachwies, dass die Verbindung von Ursache und Wirkung nicht aus der Empfindung, nicht aus der Erfahrung stammen, die Kausalität also kein Erfahrungsbegriff sein könne. Die Empfindung, bezw. Wahrnehmung sagt uns nur, dass etwas auf etwas anderes folgt, aber nicht, dass jenes die Wirkung von diesem sei. Darauf gründet Hume die These, dass unser kausales Denken auf blosser Angewöhnung beruhe: weil wir erst auf eine

[1]) Kr. 124.
[2]) Kr. 149.
[3]) Kr. 88.

Veränderung eine andere folgen sehen, so bilden wir uns ein, dass es immer so sei, bezw. sein müsse, und dass eine reale Beziehung zwischen den beiden Veränderungen bestehe. Dass übrigens eine derartige Beziehung zwischen den Dingen bezw. den Veränderungen der Dinge tatsächlich vorhanden sei, hat Hume nicht geleugnet, sondern nur deren Erkennbarkeit. Ist aber der Schluss von der Ursache auf die Wirkung (oder umgekehrt) nicht gerechtfertigt, und weil unbegründet in gewissem Sinn auch unwahr, hat das logische Verhältnis von Grund und Folge nicht zugleich auch reale Bedeutung, dann ist ein Erkennen überhaupt unmöglich; das Ende ist die Verzweiflung an jeder Erkenntnis, die Skepsis.

Hume's Prämisse, dass der Begriff der Kausalität kein aus der Erfahrung gewonnener Begriff sei, nimmt Kant an — die von Hume daraus gezogene Folgerung zu vermeiden, darin hat der ganze kantische Kritizismus seinen Zweck und sein Ziel, vor allem aber seine Kategorienlehre.

Kant hat sich zwar bereits in den 60er Jahren[1]) mit dem Problem des logischen und des Realgrundes beschäftigt und er fragt: „Wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei?[2]) Aber es ist wohl noch nicht das eigentlich Hume'sche Problem, das ihn hier beschäftigt; ihm liegt nur daran, zu zeigen, dass man aus dem blossen Begriff eines als Ursache auftretenden Dings durch logische Schlussfolgerung nicht die zugehörige Wirkung finden könne,[3]) dass vielmehr „alle unsere Erkenntnisse von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigen, deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden".[4]) Zu einem treibenden Faktor in der kantischen Entwicklung wurde das Problem der Kausalität als solches wohl erst seit dem Ende der 60er oder anfangs der 70er Jahre, in welche Zeit der entscheidende Einfluss Hume's zu setzen sein dürfte. War aber Hume von der Erkenntnis aus, dass der Kausalbegriff nicht in bezw. aus der Erfahrung gewonnen sei, zu der Aufstellung gelangt, dass der Schluss von der Ursache auf die Wirkung nur auf Angewöhnung, auf Einbildung beruhe, so kommt umgekehrt Kant von jener Annahme aus zur Behauptung der

1) „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen."

2) Akad. Ausgabe II, 202.

3) Vgl. Heymans, Archiv für Gesch. der Philosophie II (1889), 581.

4) II, 204.



Apriorität des Kausalbegriffs. Die Kausalität und die mit ihr auf gleicher Stufe stehenden Begriffe stammen nicht aus der Erfahrung, sondern beruhen auf Funktionen des Verstandes: sie sind Kategorien, reine Formen, nach denen der Verstand denken muss, so oft er Gegenstände denkt. Wie die Anschauung durch die Formen der Sinnlichkeit — Raum und Zeit — bestimmt ist, so trägt jeder gedachte Gegenstand das Gepräge dieser Formen, dieser Kategorien an sich. Denn erst dadurch können sie in das Ganze der Erkenntnis eingehen, dass sie durch die Einheitsfunktionen zu der schon vorhandenen Vorstellungswelt in Beziehung gesetzt werden. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Anschauungen wird durch sie vereinheitlicht. Ohne Einheit in der Vielheit ist Erkenntnis nicht möglich. Während sich aber nach Aristoteles die Einheit in der Vielheit (*ἓν κατα πολλῶν*) findet und finden muss, wenn Erkenntnis möglich sein soll, schafft nach Kant der Verstand allererst diese Einheit. Und die Funktionen, durch welche dies geschieht, sind die Kategorien.

Hier in der Bestimmung der Kategorie als Einheitsfunktion liegt das Mittelglied zwischen Kategorie und Urteilsform. Das Urteil ist, wie schon Aristoteles sagt, eine Synthese von Vorstellungen (*σύνθεσις νοημάτων*), von Begriffen oder wie Kant sich ausdrückt: „Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“ [1]) Jedes Urteil aber setzt sich zusammen aus Materie und Form. „In den gegebenen zur Einheit des Bewusstseins im Urteil verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie, in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Darstellungen als solche zu Einem Einheitsbewusstsein gehören, die Form des Urteils.“ [2]) Die Urteilsformen stellen also die möglichen Verknüpfungsarten dar, welche der Verstand in seinem logischen Gebrauch betätigt. Verknüpfungsarten von Vorstellungen bezw. deren Gegenständen sind aber auch die Kategorien. Darum gibt es der letzteren soviel, wie der Urteilsformen. [3]) Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Urteilsformen die logisch-formale, die Kategorien aber die sachliche Verknüpfung zum Ausdruck bringen, oder wie Riehl [4])

---

[1]) Logik, herausg. v. Jäsche, § 17.

[2]) Logik, § 18.

[3]) Vgl. W. Windelband, Gesch. d. n. Philos. II, 71.

[4]) Kritiz. I, 358.

sich ausdrückt: „Die logische Funktion wird zur Kategorie, wenn sie statt auf Begriffe, auf Gegenstände der Anschauung angewendet wird."

So ergab sich für Kant als Prinzip und zugleich als „Leitfaden" zur Entdeckung der Kategorie das Urteil bezw. die schon ausgebildete logische Lehre vom Urteil. „Um . . . ein . . . Prinzip auszufinden — so schildert Kant selbst diese seine Entdeckung —[1]) sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen."

Entsprechend der Quantität, Qualität, Relation und Modalität des Urteils unterschied also Kant vier Klassen von Kategorien, deren jede drei Kategorien umfasst: Einheit, Vielheit, Allheit (Quantität); Realität, Negation, Limitation (Qualität); Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft bezw. Wechselwirkung (Relation); und endlich Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit (Modalität).[2])

Dies sind also nach Kant die verschiedenen Arten, auf die der Verstand die Anschauungen bezw. ihre Gegenstände verknüpft. Sie bilden das formale Element der Erkenntnis, die Zutat, welche der Verstand vor aller Reflexion zum Erkenntnisstoff beiträgt. Sie sind die apriorischen Formen, die Funktionen des Verstandes, durch welche die Mannigfaltigkeit und Unbestimmtheit der Anschauungen die zur Erkenntnis notwendige Einheit und Bestimmtheit erhält.

Doch zeigt sich hier noch eine bedeutende Schwierigkeit: Nach Kant sind Raum und Zeit nicht bloss Anschauungsformen, sondern auch Anschauungen, und die Kategorien werden nur selten Funktionen oder Formen, sehr häufig dagegen Begriffe genannt. Wie kann aber die Anschauungsform zugleich Anschauung, wie

[1]) Proleg. § 39; IV, 328.

[2]) Kr. 96. Wegen dieses engen Anschlusses an die traditionelle Urteilslehre — die Abänderungen, die er traf, hatten auf das Grosse und Ganze nur geringen Einfluss — hat sich Kant von Anfang an schwere Angriffe gefallen lassen müssen und wohl nicht mit Unrecht; denn wenn auch das Urteil als Prinzip anerkannt wird, so ist es doch mehr als zweifelhaft, ob jene schulmässigen Bezeichnungen wirklich das innerste Wesen des Urteils ausdrücken. Vgl. Riehl, Kritiz. I, 362.



kann die Denkform zugleich Begriff sein? — Kant hat zwar selbst die Schwierigkeit bemerkt, aber nicht gelöst.[1]) Durch die Gleichsetzung gewinnt er, wie Aristoteles durch seine Identifizierung von Wesensform und Begriff, einen Ausgangspunkt für die Deduktion des Systems, während eine Funktion der Sinnlichkeit bezw. des Verstandes hierzu völlig unbrauchbar wäre.

Wenn er aber Raum und Zeit „reine Anschauungen", die Kategorien „reine Begriffe" nennt, so meint er damit nicht ein Bereitliegen der fertigen Begriffe bezw. Anschauungen vor jeder Erfahrung.

Er spricht nur davon, dass gewisse apriorische Begriffe übrig bleiben, wenn wir bei Erfahrungsbegriffen nach und nach von allem Empirischen abstrahieren.[2])

Hier wirkt offenbar die Bezeichnung, welche Kant Raum und Zeit und einer Anzahl von Begriffen in der Dissertation gegeben hatte, nach. Dort aber nennt er „reine Begriffe" (ideae purae) diejenigen, die nicht aus Sinnlichem abstrahiert, sondern durch Betrachtung der dem Geiste eingepflanzten Gesetzmässigkeit und der daraus entspringenden Handlungen gewonnen werden.[3])

Daher lässt sich die Schwierigkeit wohl dahin lösen, dass die „reine Anschauung" bezw. der „reine Begriff" zwar nur durch Reflexion auf die Form der Anschauung bezw. auf die Regeln des Verstandesgebrauchs gebildet, hernach aber völlig unabhängig von jeder, auch der inneren, Erfahrung jederzeit wieder vorgestellt bezw. gedacht werden kann, obgleich ihnen in der Empfindung bezw. Anschauung kein korrespondierendes Objekt gegeben ist, wie es bei allen anderen (nicht reinen) Anschauungen und Begriffen der Fall sein muss.[4]) Damit stimmt überein, wenn Kant sagt: „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff."[5])

---

[1]) Kr. 678 Anm.; vgl. Vaihinger, Komm. II, 105/106.

[2]) Kr. 650.

[3]) Vgl. Sect. II, § 8. Während nun aber Kant die Bezeichnung beibehält, bekommt die ganze Ausdrucksweise in der Kritik der reinen Vernunft eine etwas veränderte Färbung dadurch, dass die ganze Anschauungsweise und einigermassen auch das Wort „rein" verändert erscheint.

[4]) Vgl. Refl. 336.

[5]) Kr. 95.

Wenn er aber den „reinen Verstandesbegriff" gleich setzt mit dem „reinen Denken eines Objekts überhaupt",[1]) und die Kategorien „als blosse logische Funktionen ein Ding überhaupt vorstellen"[2]) so könnte es scheinen, dass schon die Kategorien für sich eine gewisse Erkenntnis zu bieten vermöchten. Dem ist aber nicht so: wie die Anschauung nur Faktor der Erkenntnis ist, so auch die Kategorien. Sie sind verknüpfende Funktionen, Formen, die völlig leer sind, wenn ihnen nicht in den Anschauungen ein verknüpfbares Material gegeben wird. Für sich selbst sind sie „nichts als logische Funktionen",[3]) aber „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind".[4])

Die Kategorien stellen das rein formale Element in der Erkenntnis dar, darum können sie auch von sich aus eine materiale Erkenntnis niemals bieten. Der Stoff kann nur aus der Sinnlichkeit stammen, nur durch sie „werden uns Gegenstände gegeben". Darum muss sich alles Denken, wie Kant sagt, „zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann".[5])

Der Gebrauch der Kategorien ist also auf Gegenstände der Sinnlichkeit, d. h. auf Erscheinungen eingeschränkt. Sinnlichkeit und Verstand, bezw. deren Produkte, Anschauungen und Kategorien, sind bei der Betrachtung streng zu scheiden — aber nur wenn beide zusammenwirken, kommt Erkenntnis zustande. Wie Materie und Form theoretisch auseinander gehalten werden müssen als die beiden Faktoren des Werdens, eine wirkliche Entwickelung aber nur durch ihre Vereinigung, ihr Zusammenwirken erfolgen kann, so auch bei den Faktoren des Erkennens.

---

[1]) Brief an Beck vom 16. bezw. 17. Okt. 1792. Akad. Ausg. XI, 362.
[2]) Proleg. § 45, IV, 332.
[3]) Proleg. § 39, IV, 324.
[4]) Kr. 77.
[5]) Kr. 48.

II. Teil.
Der Erkenntnisprozess.

1. Kapitel.
Der natürliche Weg zur Erkenntnis bei Aristoteles.

Waren bisher auf Grund der Unterscheidung von Form und Stoff in der Aristotelischen und Kantischen Erkenntnislehre die Erkenntnisfaktoren oder, wie sich Kant ausdrückt, die Erkenntnisstücke[1]) mehr in den Vordergrund getreten, so hat doch, wenn vielleicht auch nicht in der Kantischen, dann jedenfalls in der Aristotelischen Philosophie der Erkenntnisprozess eine kaum geringere Rolle gespielt.

Dass wir erkennen, dass wir Gegenstände, die von uns selbst verschieden sind, denkend erfassen, ist für das naive Bewusstsein selbstverständlich, aber wie dies geschieht, darin liegt das grosse Problem. Gegenstand der Erkenntnis im höchsten Sinn des Wissens ist für Aristoteles nur das Allgemeine, der in vielen Einzeldingen verwirklichte Begriff. Und da der Begriff das schöpferische Agens, die treibende Kraft im Naturgeschehen ist, so ist er auch das an sich Frühere (*πρότερον τῇ φύσει*), aber er ist es nicht für uns. Erst nach langem Abstraktions- bezw. Induktionsprozess erreicht ihn unser Denken; für uns ist das Einzelne das Frühere, und das Vermögen, durch das wir das Einzelne erfassen, ist die Wahrnehmung. Sie ist die erste und die niedrigste Stufe im Erkenntnisprozess.

Aristoteles unterscheidet darnach geradezu eine eigene Stufe des Lebens, die Stufe der wahrnehmenden, empfindenden Seele.[2])

Die Wahrnehmung, oder vielleicht besser ausgedrückt, die Empfindung ist nun nach Aristoteles eine Bewegung der Seele mittels des Leibes,[3]) ein Vorgang, an dem Seele und Leib gleichmässig beteiligt sind.[4]) Das Wahrnehmungsobjekt wirkt auf den Sinn und zwar durch Berührung, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch Medien.[5]) Die letzteren sind je nach dem einzelnen Sinne verschieden: für den Tast- und Geschmacksinn das

---

1) Kant an Beck, 20. Jan. 1792; Akad. Ausgabe XI, 302.
2) 467, b, 23; 413, b, 2.
3) *κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.* 454, a, 9.
4) 436, a, 8.
5) De an. II, 7 Schl.

Fleisch, für die übrigen Luft und Wasser.[1]) In den Sinnesorganen sind sonach alle Elemente vertreten: Wasser und Luft bilden den eigentlichen Organkörper, das Feuer ist allen gemeinsam; denn ohne Wärme giebt es keine Empfindung, keine Wahrnehmung; die Erde dagegen ist dem Tastsinn eigentümlich. Aristoteles schliesst daraus, dass es überhaupt nicht mehr als die vorhandenen Sinne geben könne,[2]) da für einen weiteren Sinn kein Objekt vorhanden wäre.

Die durch das Objekt im Sinne bewirkten Eindrücke werden durch Kanäle (*πόροι*) ein gewisses Analogon der Empfindungsnerven, zum Centralorgan der wahrnehmenden Seele, dem Herzen fortgeleitet.[3]) Die Einwirkung selbst bezeichnet Aristoteles als eine Art Verwandlung (*ἀλλοίωσίς τις*), ein Bewegtwerden und Leiden.[4]) Das Wahrnehmende ist vor dem Akte der Wahrnehmung das Wahrgenommene der Möglichkeit nach; im Wahrnehmungsakte wird diese Potentialität zur Aktualität.[5]) Es wirkt die alte Ansicht nach, dass nur Gleiches von Gleichem leiden könne,[6]) dass Objekt und Organ des Erkennens gewisse Ähnlichkeit haben müssen.[7]) Soll das Wahrnehmende eine Einwirkung vom Wahrnehmungsobjekt empfangen, so muss es wenigstens der Möglichkeit nach mit diesem identisch sein. Und im Akte selbst werden die beiden auch in Wirklichkeit identisch — zwar nicht dem Sein, aber doch dem Zustand nach.[8]) Vor der Wahrnehmung sind Wahrnehmendes und Wahrgenommenes ungleich, in der Wahrnehmung aber werden sie gleich gemacht.[9])

Daraus ergiebt sich bereits, dass, wenn Aristoteles das Wahrnehmen ein Leiden nennt, dies nicht im gewöhnlichen Sinne: Leiden gleich teilweise Vernichtung zu verstehen ist. Er unter-

---

[1]) Vgl. Zeller 537.

[2]) De an. III, 1.

[3]) Zeller glaubt, Aristoteles habe diese *πόροι* mit *πνεῦμα* erfüllt gedacht (Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 285), wogegen Bullinger, Metaph. 4 f. sie für „eigene mit spezifischen Organkörperchen erfüllte von den peripherischen Sinnesenden zum Centralorgan führende Kanäle“ hält. Mit *πνεῦμα* erfüllt sei nur der *πόρος* des Gehörs und vielleicht noch der des Geruchs.

[4]) *ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.* 416, b, 33.

[5]) 417, a, 6.

[6]) Vgl. 416, b, 35.

[7]) Der *νοῦς* fasst nur die *νοητά*, die *αἴσθησις* die *αἰσθητά*, Kampe 7.

[8]) 425, b, 25.

[9]) 418, a, 3.

scheidet mit Rücksicht hierauf 2 Arten von Veränderung und Leiden: eine, die auf Umgestaltungen durch Beraubung[1]) und eine andere, die auf Zustände hinzielt, die in der Natur begründet sind (τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν). Von der letzteren Art ist das Leiden des Wahrnehmenden und überhaupt das Leiden, von dem beim Lernen, Denken, Erkennen u. s. w. die Rede ist.

Wahrnehmung ist also ein Leiden, insofern ohne einwirkenden Gegenstand keine Wahrnehmung erfolgt, aber dieses Leiden besteht in einem „Fortschritt zur eigenen Natur“.[2]) Sie ist Überführung der Potentialität zur Aktualität und kann daher selbst auch ein Wirken genannt werden.

Wie kann nun aber das Wahrnehmende sein Objekt erfassen, oder vielmehr: was an den Dingen ist das eigentliche Objekt der Wahrnehmung? Die Wahrnehmung geht auf das Einzelne und sie ist es allein, die uns die Vielheit der Dinge vermittelt. Aber nicht das Einzelne als solches geht in das wahrnehmende Subjekt ein, sondern nur dessen sinnliche Form und insofern ist schon auf dieser niedersten Stufe im Erkenntnisprozess nicht das Einzelne als solches, sondern ein Allgemeines Objekt der Erkenntnis; denn die sinnliche Form ist nicht ein τόδε, sondern ein τοιόνδε, ein Qualitatives.[3]) Aber freilich von dem Allgemeinen, das den Gegenstand des Wissens ausmacht, ist das Allgemeine der Wahrnehmung noch weit entfernt.[4]) Nicht das Allgemeine als Allgemeines ist Gegenstand der Wahrnehmung, sondern das Allgemeine in seiner Verwirklichung und zugleich Begrenzung im Einzelnen.[5]) Wie das Wachs nur die Form des Siegelringes aufnimmt ohne den Stoff, so auch das Wahrnehmungsvermögen die sinnlichen Formen der Einzeldinge ohne deren Materie. Und wie es für die Form ganz gleichgültig ist, ob der Siegelring aus Gold oder Eisen besteht, und demgemäss im Wachs ein und dieselbe Form erscheint, so auch in der Wahrnehmung: die Form für sich ist etwas durchaus Selbständiges und Einzelnes, aber sie kann, wie das Siegel, in verschiedenem Stoff verwirklicht sein und ist insofern etwas Allgemeines.[6])

---

[1]) τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολήν. 417, b, 14 ff.
[2]) Trendelenburg, Kateg. 138.
[3]) Vgl. De an. III, 8.
[4]) 87, b, 28; 417, b, 22; 425, b, 23.
[5]) Vgl. Kampe 88 ff.
[6]) 424, a, 17 ff.

So ist es nicht auffallend, wenn Aristoteles die Wahrnehmung eine Art Erkenntnis nennt.[1] Daneben betont er freilich energisch, dass es ein Wissen, d. h. eben eine eigentliche Erkenntnis durch Wahrnehmung nicht gebe,[2] aber das von der Sophistik gepflegte Misstrauen gegen die Sinneswahrnehmung kann er nicht teilen. Jeder Sinn hat ein ihm eigentümliches Gebiet von Objekten, z. B. der Gesichtssinn die Farben, und die Wahrnehmung dieser spezifischen Objekte, der *ἴδια*, ist immer oder doch fast immer wahr,[3] d. h. sie ist das adäquate Abbild eines Realen ausser uns. Die Möglichkeit der Sinnestäuschung giebt er zu, aber er glaubt, dieselbe liege nicht in der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern erst in der Beziehung einer Wahrnehmung auf einen Gegenstand, also bereits ausserhalb der Sphäre der spezifischen Sinneswahrnehmung,[4] im Gebiete des Gemeinsinnes, des inneren Sinnes.

Wir werden uns unserer Wahrnehmungen bewusst und wir nehmen wahr, dass wir sehen, hören. Es fragt sich also: nimmt der einzelne Sinn selbst seine Tätigkeit wahr, oder aber besteht hierfür ein besonderer Sinn? Das letztere würde auf eine unendliche Reihe führen, darum kann sich Aristoteles nicht ohne weiteres zu dessen Annahme verstehen. Etwas anderes aber ist es bei der Unterscheidung der einzelnen Wahrnehmungen unter einander. Die Unterschiede, welche in das Gebiet eines einzelnen Sinnes fallen, d. h. ein und derselben Gattung angehören,[5] werden in der Wahrnehmung selbst wahrgenommen, z. B. der Unterschied zwischen Weiss und Schwarz; dagegen die Unterschiede der Wahrnehmungen verschiedener Sinne, z. B. Süss und Weiss festzustellen, dazu ist keiner der äusseren Sinne imstande: dies kann nur ein Sinn, der alle andern in gewisser Weise unter sich befasst; denn man kann nicht, wie sich Aristoteles ausdrückt, „mit Getrenntem das Getrennte unterscheiden".[6] Es muss also ein universeller Sinn sein, der die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne vergleicht und unterscheidet.[7] Diese Einheit in der Mannigfaltigkeit der sinnlichen

[1] *ἡ δ᾽αἴσθησις γνῶσίς τις*; 731, a, 33. Vgl. 981, b, 11.

[2] 87, b, 28.

[3] 428, b, 18: *ἡ δ᾽αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.*

[4] 428, b, 18. 21; vgl. Zeller 202.

[5] Vgl. 448, b, 25.

[6] 426, b, 23.

[7] Vgl. 431, a, 20 ff. 449, a, 8; *ἀνάγκη ἄρα ἕν τε εἶναι τῆς ψυχῆς, ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται.*

Wahrnehmungen hat ihr Organ in dem *πρῶτον αἰσθητικόν,*[1]) dem *πρῶτον αἰσθητήριον*[2]) der *αἰσθητικὴ ἀρχή,*[3]) der *κοινὴ αἴσθησις,*[4]) dem Urvermögen, dem Prinzip der Wahrnehmung,[5]) dem Gemeinsinn, oder dem inneren Sinn.[6])

Dieser hat aber nicht bloss die Sensationen der einzelnen Sinne zum Gegenstand, die er vergleicht und unterscheidet, er findet ein eigentümliches Objekt auch an den allgemeinen Eigenschaften der Dinge (*κοινά*), die wohl von den äusseren Sinnen — von allen, oder doch von mehreren — wahrgenommen werden, aber eben deswegen nicht das spezifische Objekt irgend eines der äusseren Sinne ausmachen: es sind dies Grösse und Gestalt, Bewegung und Ruhe, Zahl und Einheit und mit Bewegung und Zahl auch die Zeit.[7]) Doch nimmt der innere Sinn nicht etwa mit Umgehung der äusseren Sinne und neben denselben diese Objekte wahr, sondern in und mittels der äusseren Sinne, sofern die Sensationen der letzteren sein eigentümliches Objekt bilden.[8])

Gerade dieser Umstand führt aber zu einer weiteren Funktion desselben: der Beziehung der Empfindungen auf Objekte. Für die äusseren Sinne ist die Empfindung selbst der Gegenstand; das Ohr hört den Ton, nicht das tönende Objekt, und soweit die einzelnen Sinne selbst vergleichen und unterscheiden, haben sie die Vergleichungseinheit in der Gattungseinheit (Weiss und Schwarz gehören zu einer Gattung: Farbe). Anders steht es beim inneren Sinn, der die verschiedenartigsten Empfindungen zu vergleichen oder zu unterscheiden hat. Seine Objekte, z. B. Weiss und Süss, gehören nicht zu einer Gattung, sind also inkommensurabel, treten aber doch immer in gewissen, gleichbleibenden Verbindungen auf und verlangen darum in irgendwelche Verhältnisbeziehungen gesetzt zu werden. Gattungseinheit besteht nicht, dann kann als Einheit nur die des Gegenstandes, der die verschiedenartigen Empfindungen weckt, in Betracht kommen. Um also eine Beziehung, z. B. zwischen Weiss und Süss, herzustellen, müssen beide auf ihr einheitliches Substrat (z. B. Zucker) bezogen werden.

1) 450, a, 11.
2) 456, a, 21.
3) 667, b, 29.
4) 450, a, 10.
5) Vgl. Bonitz: Ind. Arist. 20, a u. b.
6) Vgl. De an. III, 2,
7) 442, a, 5. 450, a, 9. 418, a, 17. Bes. 425, a, 13 ff.
8) Vgl. Brentano, Psych. 93 f.

Damit ist aber die ursprüngliche Grenze des Wahrnehmungsgebietes bereits überschritten. Die Beziehung einer Empfindung auf ein Objekt ist nicht mehr Wahrnehmung, sie ist bereits ein Akt des Denkens und damit ein, wenn auch niederer Akt des Erkennens. In ihr liegt ein Urteil, das Urteil aber ist das Gebiet der Wahrheit und des Irrtums. Während die spezifische Sinneswahrnehmung immer oder fast immer wahr, eine Täuschung also beinahe gänzlich ausgeschlossen ist, ist dies im Felde des inneren Sinnes nicht der Fall. In der Beziehung der Empfindung auf einen Gegenstand, in dem Urteil über das Zukommen oder Nicht-Zukommen einer Eigenschaft einer Substanz gegenüber, ist Irrtum möglich, am meisten aber sind der Gefahr der Täuschung die Wahrnehmungen der gemeinsamen Eigenschaften ausgesetzt.[1])

So nähert sich die Wahrnehmung mehr und mehr dem Denken. Das Objekt wird zu einem Allgemeinen, während ursprünglicher Gegenstand der Wahrnehmung das Einzelne ist, und der innere Sinn könnte vielleicht als die wahrnehmende Seele selbst (*ψυχὴ αἰσθητική*) gefasst werden,[2]) die hinüberleitet zum *νοῦς*, welchem sie das Material liefert, aus dem er dann das Allgemeine, die *νοητὰ* schöpft. Die Identifikation von innerem Sinn und wahrnehmender Seele scheint umsomehr berechtigt, als Aristoteles auf den Gemeinsinn auch die Einbildungskraft und das Gedächtnis zurückführt,[3]) sowie eine Art Selbstbewusstsein aus ihm ableitet,[4]) das Bewusstsein, dass es unsere Wahrnehmungen sind.[5])

---

[1]) 428, b, 20: *καὶ ἐνταῦθα* (in der *αἴσθησις τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα*) *ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν.* — Das unmittelbar folgende: *οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια* hält Maier, Syllog. I, 8, 2 mit Rücksicht auf Met. 1010, b, 19—21 für interpoliert, wodurch die Interpretation bedeutend erleichtert würde.

[2]) 469, a, 5. 736, b, 14. Vgl. Kampe 95.

[3]) 450, a, 10: *τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν . . . ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν· ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ . . .* (22) *τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστιν ἡ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὗπερ καὶ ἡ φαντασία.*

[4]) Vgl. Zeller 544.

[5]) Während sich Aristoteles in seiner Schrift *περὶ ψυχῆς* III, 2 nicht ohne weiteres für die Annahme entscheiden kann, dass wir mittels eines besonderen Sinnes wahrnehmen, dass wir wahrnehmen, d. h. der Wahrnehmung uns bewusst werden, spricht er dies in *περὶ ὕπνου* entschieden aus: *ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ αἰσθάνεται· οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ, ὅτι ὁρᾷ* 455, a, 15.

Die Wahrnehmung auf dieser Stufe, die bewusste und auf ihren Gegenstand bezogene Wahrnehmung, wie sie durch den inneren Sinn gestaltet wird, hat sich bereits weit entfernt von jener ursprünglichen *αἴσθησις*, der Empfindung, die im Erkenntnisprozesse nur die Stelle einer unerlässlichen Bedingung einnimmt: Die Wahrnehmung wird zur Vorstellung, zum Phantasiebild, aber die beiden sind nicht identisch;[1]) was sie unterscheidet, ist die Gegenwart bezw. Abwesenheit des vorgestellten Gegenstandes. Eine Wahrnehmung ohne Gegenwart des betreffenden Gegenstandes ist unmöglich, wohl aber ist ein Phantasiebild auch dann noch möglich, nachdem die Einwirkung des Gegenstandes auf den Sinn längst aufgehört hat.[2]) Aber Vorstellen ist auch nicht gleich Denken; die Phantasie ist nicht identisch mit dem *νοῦς*; denn das Denken des letzteren ist immer wahr, während die Phantasievorstellungen sowohl wahr als falsch sein können.[3]) Die Vorstellung ist aber auch nicht eine Mischung von Meinung und Wahrnehmung, wie Plato[4]) angenommen hatte;[5]) sie ist vielmehr eine durch eine aktuelle Wahrnehmung entstandene Bewegung, eine Nachwirkung der Empfindung.[6]) Die durch das Wahrnehmungsobjekt im Sinne hervorgerufene Bewegung dauert im Organ noch fort, wenn auch der äussere Reiz selbst aufhört. Gelangt nun diese Bewegung zum Centralorgan, so entsteht die Phantasievorstellung. Daraus ergiebt sich, dass das Vorstellungsbild dem Wahrnehmungsbild voll entspricht.[7]) Wie das letztere, enthält auch das erste je nach den einzelnen Sinnen Farben, Töne u. s. w.[8]) So kann Aristoteles die Vorstellung auch eine schwache Wahrnehmung bezw. Empfindung nennen.[9]) Im wachen Zustande treten diese Phantasievorstellungen wegen der immer erneuten aktuellen Wahrnehmungen mehr in den Hintergrund; um so mehr aber machen sie sich während des Schlafes geltend, wo die Tätigkeit der äusseren Sinne ruht.[10])

---

1) 1010, b, 3: *ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.*
2) 428, a, 7.
3) 433, a, 26. 428, a, 16.
4) Soph. 264 A. B. Vgl. Kampe 123.
5) 428, a, 25.
6) *ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις.* 459, a, 17.
7) 450, a, 27.
8) 459, b, 5.
9) 1370, a, 28: *ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.*
10) *Περὶ ἐνυπν.* c. 3, 461, a u. b.

An Erkenntniswert steht die Vorstellung (*φάντασμα*, *φαντασία*) insofern über der Empfindung, als in ihr das subjektive Moment mehr hervortritt, was schon darin zum Ausdruck kommt, dass in ihrem Gebiet Wahrheit und Irrtum eine grosse Rolle spielen. Die Empfindung ist gewissermassen der blosse Ausdruck des Objekts im Wahrnehmungsvermögen des Subjekts, während die Vorstellung zwar die Empfindung voraussetzt, hernach aber von dem empfundenen bezw. wahrgenommenen Objekte unabhängig ist. Allerdings ist die ganze Phantasietätigkeit etwas, man möchte sagen, materialistisch aufgefasst; und teilweise mag es richtig sein, den Prozess im Sinn des Aristoteles einen „wesentlich stofflichen“[1]) zu nennen; denn auch den Tieren kommt Phantasie zu. Aber Aristoteles unterscheidet scharf zwischen einer *φαντασία λογιστική* und *αἰσθητική* und nur an der letzteren nehmen die Tiere teil[2]) und auch nur diese ist stofflich, während die *λογιστική φαντασία* einen psychischen Prozess darstellt.[3]) Sie ist eine Funktion des Urwahrnehmungsvermögens, der wahrnehmenden Seele.

Indes, was nützte die einzelne Phantasievorstellung für die Erkenntnis, die doch ein Komplex von Bewusstseinstatsachen ist, wenn sie nicht wieder ins Bewusstsein zurückgerufen werden könnte, nachdem sie bereits entschwunden schien? Und was nützte sie für die Erkenntnis, wenn sie nicht auf einen Gegenstand als dessen adäquates Abbild bezogen würde, da es doch keine Erkenntnis giebt, die nicht Erkenntnis eines Gegenstandes wäre! — Das letztere geschieht durch die Erinnerung, die *μνήμη*, das erstere durch die Besinnung, die *ἀνάμνησις*.

Das Gedächtnis ist eine Fähigkeit desselben Vermögens wie die Phantasie, d. h. des *πρῶτον αἰσθητήριον*, des inneren Sinnes,[4]) und die Erinnerung besteht in einer Betätigung des Gedächtnisses, wodurch eine frühere Wahrnehmung bezw. Affektion (*πάθος*) wieder angeschaut wird,[5]) d. h. das augenblicklich gegenwärtige Phantasiebild wird als Wiederholung eines früheren

---

1) Kampe 120.
2) 433, b, 29: *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική· ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα μετέχει.*
3) vgl. Zeller 547.
4) 450, a, 22.
5) 450, b, 17. a, 19.

Wahrnehmungsbildes erkannt und damit indirekt zugleich auf den betreffenden Wahrnehmungsgegenstand bezogen.[1])

Dieses Beziehen auf einen Gegenstand kommt zum Ausdruck in dem Zeitbewusstsein, das ein wesentliches Moment in der Erinnerung darstellt. Ohne das Bewusstsein verflossener Zeit ist eine Wiedererkennung unmöglich.[2]) Nur wenn Bewusstsein des Gegenstandes und Bewusstsein der Zeit zusammentreffen, kommt Erinnerung zustande,[3]) eine unbewusste Erinnerung giebt es demnach nicht.[4])

Gleichwohl scheint sich aber die Gedächtnistätigkeit im Sinne des Aristoteles auf die Wahrnehmungs- bezw. Phantasiebilder zu beschränken, während der Gedanke, das Produkt des *νοῦς*, davon ausgeschlossen bleibt. Phantasie und Gedächtnis entstammen einem und demselben Vermögen. Sowenig das letztere identisch ist mit dem *νοῦς*, ebensowenig auch der Gedanke und das Erinnerungsbild.

Aber dem scheint doch die Tatsache zu widersprechen, dass wir uns auch unserer Gedanken erinnern. Indes sind nach der Aristotelischen Lehre Denken und Vorstellen (*φαντασία*) zwar wesentlich von einander verschieden, aber der *νοῦς* ist insofern an die Phantasie gebunden, als er ohne Phantasievorstellung nicht denken kann. Ohne Vorstellung kein Gedanke.[5]) So kann der Gedanke indirekt Gegenstand des Gedächtnisses werden; denn kehrt das gleiche Phantasiebild öfter wieder, so kann auch der *νοῦς*, wenn er seine Tätigkeit darauf richtet, immer wieder den gleichen Gedanken daraus erzeugen.

Neben der unwillkürlichen Erinnerung, die auch den Tieren zukommt, giebt es nun aber noch eine willkürliche Wiedererzeugung früherer Vorstellungen, die Besinnung (*ἀνάμνησις*), deren nur der mit Überlegung ausgestattete Mensch fähig ist;[6]) denn wie die Überlegung, so ist auch das Sichbesinnen eine Art Schluss.[7]) Wie im Schluss gewissermassen eine Bewegung von einem Glied

---

1) Aristoteles bezeichnet die Erinnerung als *φαντάσματος ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα ἕξις* 451, a, 15.

2) 449, b, 28.

3) 452, b, 23: *ὅταν οὖν ἅμα ἥ τε τοῦ πράγματος γίνηται κίνησις καὶ ἡ τοῦ χρόνου, τότε τῇ μνήμῃ ἐνεργεῖ* vgl. 452, b, 28.

4) 452, b, 26.

5) 450, a, 12; 431, a, 17.

6) 453, a, 9; 488, b, 24.

7) *συλλογισμός τις* 453, a, 10.

zum andern stattfindet, so auch im Akte des Sichbesinnens. Diese Bewegung unterscheidet sich vor allem dadurch von derjenigen bei der Erinnerung, dass sie willkürlich ist.[1]) Darum nennt Aristoteles die Besinnung auch ein Suchen[2]) und er giebt gewisse Regeln hierfür an, Regeln der Ideenassoziation,[3]) durch welche das Auffinden der gesuchten Vorstellung erleichtert wird.[4])

Gemeinsam ist der Erinnerung und der Besinnung, dass bei beiden eine zeitlich abliegende Wahrnehmung als Phantasiebild wieder vor die Seele tritt. Während in einem Zeitmoment immer nur eine Wahrnehmung möglich ist, ist die wahrnehmende bezw. erkennende Seele durch die Erinnerung, bezw. Besinnung in den Stand gesetzt, eine ganze Anzahl von Wahrnehmungsbildern zu vergleichen, zu sondern, die Zusammengehörigen zusammenzufassen und auf einen Gegenstand zu beziehen. So geht aus der Erinnerung die Erfahrnng hervor;[5]) denn viele in der Erinnerung festgehaltene Wahrnehmungsbilder von einem und demselben Gegenstand geben ein wenigstens relativ vollständiges Bild des betreffenden Objektes und mehr wird von der Erfahrung nicht verlangt: über die Feststellung der Tatsache, des „Dass“ geht die Erfahrung nicht hinaus.[6])

So ist auch die Erfahrung (*ἐμπειρία*) zwar noch keine Erkenntnis im vollen Sinn, aber aus ihr wird Erkenntnis. Durch die Erinnerung ist eine Vielheit von Einzelvorstellungen gegeben; wird diese Vielheit zur Einheit zusammengeschmolzen, so ensteht die Erfahrung und aus ihr — oder vielleicht besser an ihr — gewinnt der *νοῦς* die obersten Prinzipien der Kunst und des Wissens, der Kunst, wenn der Zweck auf Produktion gerichtet ist, des Wissens, wenn er auf das Seiende und dessen Erkenntnis abzielt.[7])

Wie bei Kant das Mannigfaltige der Empfindung den Stoff für die Erkenntnis abgiebt, so bildet auch für Aristoteles die Vielheit der Wahrnehmungs- bezw. Phantasiebilder, obwohl sie ja

---

[1]) 451, b, 10 ff.

[2]) *ζήτησίς τις* 453, a, 12.

[3]) Ausgehen von der Gegenwart, Ähnlichkeit, Gegensatz, räumliche Nähe: 451, b, 18 ff.

[4]) vgl. Zeller 548 f., Kampe 182 ff.

[5]) 980, b, 28: *γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν.*

[6]) 981, a, 28.

[7]) 100, a, 5 ff.

nicht den Stoff, sondern die sinnlichen Formen der Dinge abbilden, doch ihrerseits wieder eine Art Materie, in der die Form *κατ' ἐξοχήν*, der Begriff, noch eingehüllt ist und erst durch den *νοῦς* herausgehoben werden muss, um dann denkend erfasst, d. h. erkannt zu werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass schon durch den ganzen vorbereitenden Prozess hindurch in Empfindung, Wahrnehmungsbild, Phantasievorstellung, in Erinnerung und endlich in der Erfahrung mehr und mehr das Allgemeine am Einzelnen hervortritt, bis es in der Tätigkeit des *νοῦς* zum begrifflichen Wissen erhoben wird.

Gegenstand der Erkenntnis kann nach Aristoteles nur das im Wechsel der Erscheinungen beharrende Sein werden; denn nur dieses kann für eine bleibende Erkenntnis bürgen, da diese dann ebenso wenig zu wechseln braucht wie das Objekt selbst. Das beharrende Sein in den Dingen kann aber nur in ihrem Wesen und zwar in ihrem begrifflichen Wesen gesucht werden. In der adäquaten Erfassung dieses innersten, dauernden Wesens der Dinge muss darum alles Streben nach Erfassung der Wirklichkeit mittelst des denkenden Geistes, d. h. alles Ringen nach Erkenntnis sein Ziel haben, in ihm muss es aber auch seine Ruhe finden. Wahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung haben nur soviel Wert, als sie zur Erreichung dieses Zieles beitragen. Denn obwohl das bleibende Wesen der Dinge früher ist als ihre zufälligen Erscheinungsweisen, die Ursache früher als die Wirkung, das Allgemeine früher als das Besondere, so sind sie dies doch nicht für uns; denn was der Natur nach früher und bekannter ist, ist dies nicht ohne weiteres für uns; im Gegenteil: uns ist zunächst nur die Erscheinung gegeben und erst allmählich vermögen wir in das Wesen einzudringen. Von der Wirkung, die uns durch die sinnliche Wahrnehmung unmittelbar bekannt ist, führt uns erst ein Schluss rückwärts zur Ursache.

2. Kapitel.

Der methodische Weg zur Erkenntnis bei Aristoteles.

Dass nur das, was immer und überall gilt, das Ewige, Unveränderliche Gegenstand der Erkenntnis sein könne, diese Voraussetzung hat Aristoteles von seinem Lehrer Plato übernommen; die Art und Weise aber, wie Plato die Erkenntnis des Allgemeinen zustande kommen liess: durch Wiedererinnerung der in

einem früheren Leben geschauten Ideen, war für das mehr auf die reale Wirklichkeit gerichtete Denken des Schülers unannehmbar. Das Allgemeine, Ewige hat nur Existenz in den Dingen, nicht jenseits der Dinge; denn das Wesen und das Wesentliche, die *καθ' αὑτὸ συμβεβηκότα* müssen doch in den Dingen selbst wirksam sein, deren wahrhaft Wirkliches sie sind. Waren für Plato die sinnlichen Dinge als die schwachen, unvollkommenen Abbilder der ewigen Ideen nur der Anlass gewesen, sich auf diese zu besinnen, so nehmen bei Aristoteles die sinnlichen Dinge nunmehr eine viel bedeutungsvollere Stellung für die Erkenntnis des Allgemeingültigen ein: sie sind nicht bloss Anlass zur Richtung des Denkens auf die Ideen, sie sind der Stoff, in dem das Allgemeine erst aufgesucht werden muss; denn nur im Einzelnen hat das Allgemeine Existenz.[1]) Dass dieses Allgemeine für das Denken erreichbar sei und erreichbar sein müsse, daran zweifelt Aristoteles nicht, und gerade dieser Glaube an die Macht des Gedankens, des Geistes ist es, der dem aristotelischen Forschen sein Gepräge giebt. Den Zielpunkt hat er fest im Auge, die Erkenntnis, das Einswerden des Geistes mit dem Ewigwirklichen und Ewigwirkenden in der Welt. Für ihn handelt es sich nur darum, einen sicheren Weg zu diesem Ziele zu finden, eine Methode, die unter möglichst geringer Gefahr des Irrtums durch das Zufällige und Einzelne zum Allgemeinen und Notwendigen hindurchführt. Das Notwendige und Allgemeine in den Dingen ist aber in letzter Linie doch immer wieder ihr Wesen, der schöpferische Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*), der als die Ursache der Einzelerscheinungen einerseits die treibende Kraft im Naturgeschehen darstellt, andererseits, entsprechend der Parallelität zwischen Sein und Denken, den logischen Grund bildet, aus dem das Einzelne als Folge abgeleitet und erklärt werden kann. Die Methode wird also zuletzt darauf hinzielen, diesen Wesensbegriff sprachlich und gedanklich genau zu fixieren, ein System wissenschaftlich vollendeter Begriffe herzustellen, um dann durch gegenseitiges Aufeinanderbeziehen und Ins-Verhältnis-setzen dieser Begriffe, entsprechend dem realen Verknüpft- und Getrennt-sein der Dinge ein adäquates Abbild der Weltwirklichkeit im Denken zu erreichen, d. h. zu erkennen in des Wortes tiefster Bedeutung.

Die Wahrnehmung giebt uns wohl Kunde vom Einzelnen, aber sie giebt uns kein Wissen um dasselbe; sie sagt uns nur,

[1]) vgl. Maier, Syllog. II, 1, 417.

was für Empfindungen in diesem einzelnen Fall ein Gegenstand in uns geweckt hat; dass er auch zu anderer Zeit, dass er immer dasselbe Bild in uns hervorrufen, dass er also selbst konstant bleiben werde, darüber sagt sie uns zunächst nichts, ebensowenig, ob eine Eigenschaft, ein Merkmal eines einzelnen Dinges allen derselben Gattung angehörigen Individuen zukomme oder ob es ein ganz spezifisches Merkmal eben dieses einzelnen sei. Die Einsicht in die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit giebt nur die wissenschaftliche Deduktion, d. h. die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen. Gilt ein Satz ausnahmslos für eine ganze Gattung von Einzeldingen, dann gilt er notwendig auch von jedem hinzugehörigen Einzelding. Doch woher sollen nun diese allgemeinen Sätze, diese Prinzipien der Beweise stammen? — Die Wahrnehmung kann sie nicht geben und der Geist allein kann sie auch nicht in sich enthalten, denn dann würde er wissen, bevor er etwas gelernt hat. Von einem fertig in uns liegenden, angeborenen Wissen will aber Aristoteles nichts wissen; er bekämpft die angeborenen Ideen Platos. Andrerseits aber stellt er den Satz auf, dass alles Lernen von einer bereits vorhandenen Kenntnis anheben müsse[1]) und dass die allgemeinsten Prinzipien, ohne die ein Erkennen überhaupt gar nicht denkbar ist, bereits bekannt sein müssen z. B. der Satz, dass bei allem entweder Bejahung oder Verneinung ist,[2]) dass also nicht Bejahung und Verneinung eines und desselben zugleich wahr sein können. Daneben würde er es sonderbar, ja wiedersinnig finden, wenn wir das beste Wissen, nämlich das der Prinzipien schon in uns trügen, ohne uns dessen bewusst zu sein.[3]) Dazu kommt, dass die Bedeutung, welche die erfahrungsmässige Erkenntnis im aristotelischen System einnimmt, gar nicht zu erklären wäre, wenn der Geist das ganze System des Wissens schon enthielte und es

---

[1]) Anal. post. I, 1. 71, a, 1; *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως*. Ähnlich 992, b, 30 und mit Beziehung auf Anal. post. I, 1 auch 1139, b, 26. Es scheint eher dem Sinn zu entsprechen, hier *γνῶσις* mit Kenntnis statt mit Wissen zu übersetzen; denn wie Anal. post. I, 1 zeigt, handelt es sich hier zunächst um die Kenntnis der sprachlichen Bezeichnung der einzelnen Gegenstände und deren Bedeutung, die allerdings bei jedem wissenschaftlichen (*διανοητικὴ*) Lehren und Lernen vorausgesetzt werden muss. Treffend bemerkt Themistios, Anal. post. paraphr. (V, 1, 2): *οὐ γὰρ οἷόν τε παρὰ τοῦ διδάσκοντος πάντα λαβεῖν, ἀλλὰ δεῖ τι καὶ οἴκοθεν φέρειν εἰς τὴν μάθησιν συντελοῦν*.

[2]) 71, a, 12.

[3]) 992, b, 33; 99, b, 26.

nur zu entwickeln brauchte. Etwas anderes ist es, wenn der Geist (der νοῦς) die Prinzipien der Beweisführung in gewissem Sinne enthält, sie aber ohne Wahrnehmung und Erfahrung weder zum Bewusstsein bringen noch überhaupt irgendwie anwenden kann.

Wissen, sagt Aristoteles, ist Innehaben der ἀπόδειξις, der wissenschaftlichen Ableitung des Besonderem aus dem Allgemeinen, ist Innehaben des Beweises;[1]) Beweis aber kann es nicht von allem geben;[2]) denn der Beweis muss immer von gewissen Prinzipien ausgehen, die nicht selbst wieder bewiesen werden können; Prinzip des Beweises kann nicht selbst wieder ein Beweis sein;[3]) der Beweis soll gewisse notwendige Erkenntnis vermitteln; um so sicherer und gewisser müssen aber die Prinzipien sein, von denen er seinen Anfang nimmt; denn auf der Gewissheit der Prinzipien beruht die Gewissheit des Beweises.[4]) Aristoteles nennt die Prinzipien, eben weil sie keinen Beweis mehr zulassen, unvermittelte, unmittelbare[5]) und teilt sie ein in gemeinsame und eigentümliche,[6]) eine Einteilung, die sich in mehr als einer Hinsicht mit derjenigen in absolute und relative deckt. Zu den ersteren, den Axiomen (ἀξιώματα),[7]) rechnet er den Satz des Widerspruchs,[8]) des ausgeschlossenen Dritten,[9]) wenngleich er sagt, dass der Satz des Widerspruchs — und mit ihm wohl auch der des ausgeschlossenen Dritten — nicht eigentlich Prinzipien der Beweisführung seien;[10]) sie stehen über dem Beweis; sie sind die Voraussetzung für jede auch noch so niedrige Stufe der Erkenntnis. Sie müssen also jedem

---

1) 1139, b, 31 ἡ ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική.

2) 997, a, 7.

3) 1011, a, 13.

4) 64, b, 32. 100, a, 27.

5) ἀρχαὶ ἄμεσοι 99, b, 22; auch κοιναὶ ἀρχαί (88, a, 36), ἀρχαὶ συλλογιστικαί (72, a, 15), ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί (996, b, 26), auch bloss τὰ κοινά (76, a, 38) genannt. Vgl. Maier Syllog. II, 1, 400, 1.

6) Im Anschluss an die beiden unbewiesenen Bestandteile eines jeden Beweises: ἐξ ὧν καὶ περὶ ὅ. 88, b, 26.

7) vgl. 75, a, 42.

8) 88, a, 37.

9) 1011, b, 23; 77, a, 31 stellt er den Satz: Gleiches von Gleichem abgezogen gibt Gleiches mit dem Satze des Widerspruchs zusammen und rechnet ihn auch zu den κοινά. Ob aber Aristoteles hier wirklich den genannten Satz mit dem des Widerspruchs auf eine Stufe stellen will, scheint doch durch das folgende ἢ τῶν τοιούτων ἄττα in Frage gestellt. Vgl. Maier Syllog. II. 1, 400, 1.

10) 77, a, 10.

gegenwärtig sein; es sind die Grundgesetze des Denkens, des Geistes überhaupt.

Nicht entfernt die gleiche Bedeutung haben die eigentümlichen Prinzipien.[1] Aristoteles selbst führt als Beispiel Zahl und Grösse an.[2] Sie sind die Sätze, deren eine jede Wissenschaft eine Anzahl voraussetzen muss — die zwar unbeweisbar sind,[3] die aber keineswegs Voraussetzung für die Erreichung einer Erkenntnis überhaupt sein können. Sie haben nur für eine bestimmte Gattung von Dingen Gültigkeit, d. h. für eine Wissenschaft. Innerhalb dieser Wissenschaft heisst aber alles eigentümliches Prinzip, was als unbeweisbar hingenommen werden muss,[4] vor allem also die Definition der jeweiligen obersten Gattung selbst.[5] Gegenwärtig brauchen diese Prinzipien keineswegs jedem Einzelnen zu sein; nur wer sich die betreffende Wissenschaft aneignen will, der muss um diese unbeweisbaren Prämissen wissen.

Woher kommt uns nun aber die Kenntnis dieser Prinzipien, die gewisser sein soll, als alles bewiesene Wissen? Von den eigentümlichen Sätzen sagt Aristoteles klar, dass sie aus der Erfahrung stammen.[6] Dasselbe ist vorausgesetzt, wenn er erklärt, dass, wo ein Sinn fehle, eine Wissenschaft fehlen müsse.[7] Aber auch von den allgemeinen Prinzipien gilt, dass es widersinnig wäre, ein Wissen zu besitzen, ohne sich dessen bewusst zu sein.[8] Auch sie müssen also, wenigstens in gewissem Sinne, aus der Wahrnehmung bezw. Erfahrung stammen. Die Seele trägt eine Anlage zum Wissen in sich; sie ist ihr angeboren; aber erst infolge der durch die Sinne vermittelten Einwirkung der Aussenwelt auf die Seele entwickelt sich jene Anlage mehr und mehr zum aktuellen Wissen. Das Geheimnis liegt darin, dass dem *νοῦς* bereits in der Wahrnehmung ein Erkenntnisvermögen vorarbeitet, das in seiner Betätigung der des *νοῦς* sehr nahe kommt, nämlich das Unter-

---

1) *ἀρχαὶ οἰκεῖαι* (71, b, 23), *αἱ ἑκάστου ἀρχαὶ* (75, b, 38), *αἱ περὶ ἕκαστον ἀρχαὶ* (53, a, 3).

2) 88, b, 28; vgl. 76, a, 35.

3) 76, a, 16.

4) 76, a, 31.

5) 108, b, 22.

6) 46, a, 17: *τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι.* Vgl. a, 20 ff.

7) 81, a, 38.

8) 99, b, 22 ff.

scheidungsvermögen.[1]) Durch die Vergleichung und Sonderung kommt Einheit in die Vielheit. Statt dass Wahrnehmung auf Warnehmung folgt und verschwindet, bleiben sie nun in der Seele haften, wie wenn bei einer in die Flucht gewandten Schlachtreihe zuerst einer stille steht, dann aber auch die andern seinem Beispiel folgen, bis die Linie wiederhergestellt ist.[2]) Indem das Gemeinsame der verschiedenen Wahrnehmungen zur Ruhe kommt, entsteht in der Seele das Allgemeine.

Obgleich die Wahrnehmung zunächst auf das Einzelne geht, kommt doch in ihr und durch sie das Allgemeine zum Bewusstsein. Aus diesem relativ Allgemeinen entsteht das höhere Allgemeine, „bis das Unteilbare und das (absolut) Allgemeine steht“,[3]) d. h. bis die obersten Gattungen erreicht sind. So werden also die ersten Prinzipien durch Epagoge, durch Induktion gewonnen.[4])

Diese aber ist nichts anderes als die bewusste, mit methodischer Vorsicht durchgeführte Nachbildung des natürlichen Erkenntnisprozesses, wie er sich in dem Fortgang von der Empfindung und Wahrnehmung zur Erinnerung, von dieser zur Erfahrung darstellt. J. St. Mill[5]) definiert sie als „das Verfahren, durch welches man allgemeine Urteile (Sätze) entdeckt und beweist“. Die Induktion steigt vom Einzelnen, sinnlich Gegebenen zum Allgemeinen auf,[6]) aber sie ist auch der einzige Weg, auf dem das letztere erreicht werden kann,[7]) so dass alles, wenigstens alles aktuelle Wissen auf Induktion und damit zuletzt auf Wahrnehmung beruht.[8])

Sie kann vielleicht im Sinne des Aristoteles geradezu mit der Erfahrung, der *ἐμπειρία* im engeren Sinn identifiziert werden, mit der *ἐμπειρία*, welche die Vielheit der Erinnerungsbilder zur Einheit zusammenfasst, aus der sich dann das Allgemeine abhebt, so dass

---

1) *κριτικόν, δύναμις κριτική* 99, b, 35.

2) 100, a, 10.

3) 100, b, 2.

4) 100, b, 3: *δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον.*

5) System der deduktiven und induktiven Logik, deutsch von Schiel I, 334.

6) 105, a, 13.

7) 81, b, 2: *ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι᾽ ἐπαγωγῆς.*

8) Anal. post. I, 18; 81, a, 38 ff. Der 1098, b, 3: *τῶν ἀρχῶν δ᾽ αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ᾽ αἰσθήσει* scheinbar aufgestellte Gegensatz zwischen *ἐπαγωγὴ* und *αἴσθησις* spricht nicht dagegen, dass die *ἐπαγωγὴ* stets mit der Wahrnehmung beginnt.

aus ihr Wissenschaft und Kunst ihr Prinzip entnehmen.[1] Sie tritt so in einen gewissen Gegensatz zum Beweis, indem sie den entgegengesetzten Weg einschlägt, ist aber andrerseits Voraussetzung für den Beweis; denn ohne Induktion keine Prinzipien, ohne Prinzipien kein Beweis.[2]

Die aristotelische Induktion schliesst sich an die von Sokrates geübte, von Plato weiter ausgebildete dialektische Methode an, durch die wir, wie Aristoteles sie definiert, instand gesetzt werden, über jedes vorliegende Problem aus Bekanntem einen Schluss zu ziehen.[3]

Nennt Kant die Dialektik eine „Logik des Scheines“,[4] ist sie ihm nur das Feld der Illusion und der Trugschlüsse, so hat sie für Aristoteles noch eine wesentlich andere Bedeutung: sie dient nicht nur zur Übung, ist auch nicht blosse Disputierkunst, ihr Zweck ist auf die Erlangung philosophischen Wissens und auf die Erreichung der ersten Prinzipien der einzelnen Wissenschaft gerichtet.[5] So kann es nicht auffallen, wenn die aristotelische Induktion, die im Dienst der wissenschaftlichen Forschung steht, in der Sphäre der Dialektik bleibt,[6] obgleich Aristoteles eine eigentlich dialektische Epagoge von ihr unterscheidet, bei der Kants Kritik nicht ganz unberechtigt ist.

Bedeutung für die Erkenntnis hat naturgemäss nur jene wissenschaftliche Induktion, die das Allgemeine in den Einzelerscheinungen sucht und die vor allem die unbeweisbaren Prämissen der Beweise aufzeigt. Darin liegt auch ihr eigentlicher Zweck. Geht die moderne, naturwissenschaftliche Induktion auf Fixierung von Kausalgesetzen aus, so erreicht dies die aristotelische Epagoge zwar auch bis zu einem gewissen Grade, aber mehr unbewusst und ungewollt, als beabsichtigt;[7] denn die Prinzipien der Beweise, die *ἀρχαὶ ἄμεσοι*, sind zwar zunächst nur Sätze, aus denen mit logischer Notwendigkeit andere abgeleitet

---

[1] 100, a, 5 ff.; vgl. Prantl, Logik I, 110.

[2] 100, b, 3; 81, a, 40 ff.

[3] . . . *μέθοδος, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων.* Top. I, 1, 100, a, 18; b, 21 bestimmt er sodann die *ἔνδοξα* als *τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς* vgl. 1078, b, 27.

[4] Kr. 260.

[5] 101, a, 26, 36.

[6] Top. I, 12. 105, a, 10 ff.; vgl. Maier, Syllog. II, 429.

[7] vgl. Maier II, 1, 423.

werden, aber so wenig es überhaupt für Aristoteles ein wertvolles Denken geben kann, ohne dass es Abbild eines realen Vorganges ist, so wenig sind auch jene ἀρχαὶ ἄμεσοι blosse Sätze; sie sind der Ausdruck für die in der Natur wirkenden Ursachen, die das reale Einzelne ebenso aus sich hervortreiben, wie im logischen Prozess durch den Beweis das Einzelne aus den allgemeinen Prämissen erwiesen, gewissermassen aus ihnen hervorgetrieben wird. Die Einheit des Systems, das Hineinragen der Natur in den Geist, offenbart sich hier wiederum. Das Allgemeine ist immer auch das Notwendige, dieses aber hat seinen Halt am schöpferischen Begriff, der sowohl das Prinzip der Notwendigkeit im Geschehen, wie das der Notwendigkeit im Denken ist.

Und doch geht auch in der Induktion das Allgemeine bezw. Gemeinsame mit einer gewissen Notwendigkeit aus dem Einzelnen hervor. Unwillkürlich wird aus der Vielheit die Einheit. Es ist auch ein gewisses Schliessen und Aristoteles nennt auch die Induktion einen Schluss und redet von einem „Schluss aus Induktion“;[1]) ja sogar von einem Beweis aus dem für uns Früheren.[2]) Aber eben, weil als Prinzip nur das für uns Frühere fungiert statt des absolut Früheren, ist es auch kein wirklicher Beweis — und es ist auch kein wirklicher Schluss; denn durch die Induktion soll ja der Obersatz eines Schlusses erst gewonnen werden;[3]) denn erster Zweck der aristotelischen Induktion ist der Nachweis der Prinzipien.

Doch um diesen Zweck ganz zu erreichen, müsste das Induktionsmaterial vollständig beigeschafft werden können, z. B. sämtliche, unter eine Gattung fallende Arten, damit die allgemeine Bestimmung der Gattung mit Sicherheit gegeben werden könnte. Aber es ist immer nur eine relative Vollständigkeit erreichbar, ob nun die Einzelinstanzen in Einzelerscheinungen oder in speziellen Begriffen bestehen.

Als Ideal schwebt Aristoteles eine vollständige Induktion vor,[4]) aber er weiss auch, dass sie nicht, zum mindesten nicht

---

[1]) 68, b, 15.

[2]) 72, b, 31: ἀπόδειξις γινομένη ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων.

[3]) vgl. Zeller 231, 4; Maier, Syllog. II, 1, 434 weist darauf hin, dass „in der zweiten Analytik, wo die spezifisch wissenschaftliche Induktion beschrieben wird, nirgends auf den epagogischen Syllogismus angespielt werde“.

[4]) 46, a, 20 ff. vgl. 491, a, 11.

immer, erreichbar ist — und er hält Vollständigkeit nicht für absolut notwendig zur Erreichung des unmittelbaren Zweckes der Induktion, abgesehen davon, dass seine experimentelle Forschung, mit der modernen verglichen, notwendig mangelhaft und unvollkommen sein musste.

Bis zu einem gewissen Grade offenbart sich indes ein kritischer Geist doch in den Aporien, die er in das induktive Verfahren hineinverflicht. Die Schwierigkeiten, die sich ergeben könnten, werden aufgesucht, und darnach gefragt, ob nicht das Gegenteil der aufgestellten These mit ebenso gewichtigen Gründen gestützt werden könne.[1])

Den Mangel freilich, den die Unvollständigkeit des Materials für die Induktion im Gefolge hat, vermag auch diese Aufstellung von Aporien nicht zu heben. Die schwierigste Frage, die sich jederzeit, wenn auch lange unbewusst und unausgesprochen an das induktive Verfahren knüpfte und auch in Zukunft knüpfen wird, blieb bestehen, die Frage, worauf es beruhe, dass wir von einer verhältnismässig kleinen Anzahl von Einzelfällen auf die Allgemeinheit schliessen, und dass wir den so gewonnenen Sätzen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beilegen, oder in aristotelischer Sprache ausgedrückt: wie die durch Induktion gegebenen Sätze bekannter und gewisser sein können als alles andere Wissen, obgleich die Induktion auf der Wahrnehmung fusst, diese aber von sich aus keine Erkenntnis, geschweige denn das höchste Wissen geben kann.

Ausdrücklich aufgeworfen hat Aristoteles diese Frage nicht, wohl aber eine Lösung gegeben. Das Recht der Verallgemeinerung einzelner Fälle zum allgemein gültigen Gesetz gründet sich auf die in der Induktion wirksame Kraft des *νοῦς*. Im letzten Kapitel des 2. Buches der Analytica post. stellt Aristoteles Epagoge und Nus so unmittelbar neben einander, schreibt scheinbar sowohl jener als diesem so ausschliesslich die die ersten Prinzipien erzeugende Tat zu, dass entweder ein schroffer Widerspruch in jener Stelle besteht oder aber die engste Verknüpfung von Induktion und Nus angenommen werden muss. Das letztere ist der Fall. Die Induktion ist das Mittel, der Nus die wirkende Kraft in der Herausarbeitung des Allgemeinen aus dem Einzelnen. Wir erlangen, wie sich Aristoteles ausdrückt, das Wissen nicht durch das Sehen, sondern

[1]) 145, b, 16: *ὁμοίως δὲ καὶ τῆς ἀπορίας δόξειεν ἂν ποιητικὸν εἶναι ἡ τῶν ἐναντίων ἰσότης λογισμῶν.* Eine gewisse Ähnlichkeit der aristotelischen Aporien und der kantischen Antinomien ist hier nicht zu verkennen.



aus dem Sehen;[1]) denn das Sehen, das Wahrnehmen gibt uns die einzelne Tatsache, die dann vom Denken zum allgemeinen Gesetz erhoben wird.[2]) So kann der *νοῦς* als Prinzip der Prinzipien und damit als Prinzip des Wissens überhaupt bezeichnet werden.[3])

Seine Tätigkeit kann darum nicht wieder ein Schliessen sein, durch das alles Wissen mit Ausnahme desjenigen der Prinzipien zustande kommt;[4]) es muss ein unmittelbares Ergreifen, ein Schauen sein. Aristoteles spricht sogar von einem Berühren (*θιγγάνειν*) des *νοῦς* mit den *νοητά*, mit dem Erkennbaren in den Dingen, bezw. in den Wahrnehmungen,[5]) und in diesem Berühren wird der erkennende *νοῦς* eins mit dem Erkennbaren, mit dem Allgemeinen im Einzelnen. Dementsprechend kann es im Gebiete der unmittelbaren Denktätigkeit des *νοῦς* nur ein Wissen oder ein Nicht-wissen, ein Berühren oder Nicht-berühren, nicht aber ein irrtümliches Berühren geben. Falschheit und Irrtum haben hier keinen Raum: der *νοῦς*, die Intuition ist immer wahr.[6]) Er ist der Möglichkeit nach das, was die begrifflichen Formen, die *εἴδη*, *νοητά*, der Wirklichkeit nach sind[7]) und indem er von diesen eine Einwirkung erleidet,[8]) wird er der Wirklichkeit nach mit ihnen identisch.

Wie sich der Sinn zum Wahrnehmbaren, so verhält sich das Denken, der *νοῦς*, zum Denkbaren.[9]) Und wie bei der Wahrnehmung nur im uneigentlichen Sinne von einem Leiden des Wahrnehmenden gesprochen werden konnte, so noch weniger hier in der Sphäre des *νοῦς*. Es ist nicht eine Veränderung, die auf Vernichtung, sondern eine solche, die auf Vollendung hinzielt;[10]) ein Aufnehmen der Formen seitens des *νοῦς*; er ist die Form der (begrifflichen) Formen (*εἶδος εἰδῶν*), wie die Wahrnehmung die Form der wahr-

---

[1]) 88, a, 13 . . . *οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν.*

[2]) 88, b, 16: *τῷ ὁρᾶν μὲν χωρὶς ἐφ' ἑκάστης, νοῆσαι δ' ἅμα ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως.*

[3]) 100, b. 14: *νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή· καὶ ἡ μὲν* (der *νοῦς*) *ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς ἂν εἴη.*

[4]) 100, b, 10: *ἐπιστήμη ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη οὐκ ἂν εἴη.*

[5]) 1072, b, 21.

[6]) 100, b, 7.

[7]) 429, b, 30.

[8]) 1072, a, 30.

[9]) 429, b, 16.

[10]) vgl. 429, b, 22 ff.

nehmbaren (sinnlichen) Formen,[1]) da er sie der Möglichkeit nach in sich trägt. Er ist einem Buch vergleichbar, das in Wirklichkeit noch nichts in sich geschrieben enthält,[2]) d. h. wie ein solches Buch eigentlich erst der Möglichkeit nach ein Buch ist, so wird auch der *νοῦς* erst im Denkakte das, was er zuvor nur der Möglichkeit nach war, er wird identisch mit seinem Gegenstande und erkennt; im Erkennen aber besteht sein höchstes Ziel und seine Vollendung.

Im Erkenntnisakt sind das Erkennende und das Erkannte identisch,[3]) ebenso das Wissen und das Gewusste. Objektives und subjektives Moment fallen zusammen; der im Denkakt erzeugte Begriff und der in der Natur wirksame, schöpferische Wesensbegriff decken sich. Infolge dieser Identität von Denkendem und Gedachtem ist der *νοῦς*, wenn er seine Objekte denkt, zugleich auf sich selbst gerichtet; er wird selbst Gegenstand der Erkenntnis.[4])

Damit erklärt sich auch, dass es nach Aristoteles keine Gewissheit giebt, welche diejenige des *νοῦς* noch übertreffen könnte; zugleich aber ist darin enthalten, dass die Gesetze der Natur mit den Gesetzen unseres Geistes übereinstimmen müssen. Das *νοητόν*, das Erkennbare an den Dingen, das Notwendige, Allgemeine, Ewige regt unseren Geist nur an, sich zu dem zu entfalten, worauf er von Natur angelegt ist. Er trägt also die Ursachen der Dinge und alles Geschehens bereits potentiell in sich. Darum ist auch beim induktiven Verfahren nicht absolute Vollständigkeit notwendig; aus wenigen Einzeldingen vermag der *νοῦς* das Allgemeine, das, was für die ganze Gattung gilt, zu erkennen, da er ja seiner ganzen Natur nach auf das Notwendige und Allgemeine angelegt ist. Das Denken, der *νοῦς*, ist es, der das, was sich am einzelnen Fall empirisch als Faktum erwiesen hat, verallgemeinert.[5]) Das Recht dazu giebt ihm die Übereinstimmung bezw. Parallelität von Denken und Sein. Was er als das notwendige Wesen bezw. die notwendigen Merkmale mehrerer Dinge erfasst hat, das muss von der ganzen Gattung der betreffenden realen Dinge gelten; denn nur weil die betreffenden

---

1) 432, a, 2.
2) 429, b, 31.
3) 430, a, 3.
4) 429, b, 9.
5) 88, a, 14 ff.

Merkmale in Wirklichkeit notwendige und wesentliche sind, erfasst er sie, nicht etwa macht er sie erst zu notwendigen Bestimmungen. Was aber seinem Wesen und seinen notwendigen Accidentien nach zusammengehört, bildet eine Gattung. Also können durch das Denken auf Grund der intuitiven Tat des *νοῦς* allgemeine Sätze aufgestellt werden, die für alle unter die betreffenden Gattungen fallenden Arten und Einzeldinge unbedingte Geltung haben und darum als Prämissen im Beweisverfahren dienen können.

Die Bedeutung der Induktion scheint hierdurch allerdings wieder um ein Beträchtliches geschmälert zu werden. Aber tatsächlich erhält ja die Induktion ihren wissenschaftlichen Wert und ihre methodische Vollendung erst durch die Tätigkeit des *νοῦς*; denn er giebt dem durch Wahrnehmung und Erfahrung gewonnenen Allgemeinen erst die begriffliche Allgemeinheit. Und bei aller Erhebung des *νοῦς* und seiner die Wahrheit erfassenden Denktätigkeit behalten doch Wahrnehmung und Erfahrung ihre Bedeutung im Erkenntnisprozess. Denn für die Erkenntnis der Weltwirklichkeit ist der *νοῦς* völlig auf die Wahrnehmung angewiesen, so sehr, dass, wo ein Sinn fehlt, ein ganzes Gebiet der Wissenschaft fehlen muss;[1]) ja Aristoteles sagt, dass ohne Phantasievorstellung, die aber gänzlich auf Wahrnehmung beruht, überhaupt kein Denken möglich sei.[2])

Ohne Wahrnehmung bezw. Phantasievorstellung und Erinnerung hat somit der *νοῦς* keinerlei Richtung mehr auf die Aussenwelt;[3]) in der Erfassung des Wesens der Dinge beruht aber sein Wert. Wo indes seine Tätigkeit einsetzt, ist wohl nicht bestimmt zu sagen: als Einheit schaffende Kraft scheint er den ganzen Abstraktionsprozess zu begleiten,[4]) sobald im Wahrnehmungs- bezw. Phantasiebild ein relativ Allgemeines gegeben ist. Wie die Wahrnehmung wohl auf das Einzelne geht, aber dieses nicht als ein Einzelnes, sondern bereits als ein Allgemeines, als ein *τοιόνδε*, ergreift, so geht auch das Denken, der *νοῦς* wohl auf die Wahrnehmung, aber er erfasst nur das ihm Wesensgleiche in ihr, die *νοητά*, abstrahiert von dem Unwesentlichen, Zufälligen,

---

1) 81, a, 38.

2) 449, b, 31: *καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος* vgl. 431, a, 16.

3) 445, b, 16.

4) 430, b, 5: *τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον* vgl. Themist. Anal. post. B, 19 (V, 1, 64).

Einzelnen. Was die Wahrnehmungsgegenstände für den Sinn, das sind für ihn die φαντάσματα,[1]) in ihnen erkennt er die Ideen, die Formen der Dinge.[2])

So scheint in der Erkenntnis der Prinzipien sowohl die Bedeutung des νοῦς, als die der niederen Seelenvermögen und damit der Induktion gewahrt. Die Vollendung muss der νοῦς geben; denn nur er kann den Prinzipien die Sicherheit und Gewissheit verleihen, deren sie unbedingt bedürfen. Auf der anderen Seite aber wird ohne Wahrnehmung kein Prinzip gewonnen; auch die mathematischen Sätze müssen induktiv ermittelt werden,[3]) wenn auch der Weg kein so mühsamer und langwieriger ist, wie bei der Erforschung der naturwissenschaftlichen Prämissen. Vielleicht liegt der Grund dieser schnelleren Erfassung der mathematischen Sätze darin, dass die Objekte der Mathematik (Ausdehnung, Bewegung . . .) von Anfang an nicht diesen Charakter des Sinnlicheinzelnen an sich tragen, wie die Objekte der Naturwissenschaften, da sie nicht, wie diese, je von einem einzelnen Sinn erfasst werden, sondern allen Sinnen gemeinsam sind und als Objekte des Gemeinsinnes alsbald einen allgemeineren Charakter haben. Der Mathematiker abstrahiert von allen sinnlichen Qualitäten, löst damit seine Objekte von den Dingen los, an denen sie sich finden, und betrachtet sie ohne jede Beziehung auf diese Dinge ganz für sich, wenngleich auch sie nur an den Dingen existieren.[4])

Der überragende der beiden in der Erkenntnis der Prinzipien tätigen Faktoren ist freilich der νοῦς; er ist das treibende Moment im ganzen aufsteigenden Prozess; er ist es, der die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit giebt und garantiert, während uns die Erfahrung nur das „Dass", die Tatsache offenbart, und auch die vollständigste Induktion ohne die Zutat des νοῦς darüber nicht hinauskäme, dieses „Dass" zu konstatieren.

Hat darum auch Aristoteles die Frage nach dem Grund der Verallgemeinerung der induktiv gewonnenen Sätze nicht klar aufgeworfen — eine Lösung liegt in der synthetischen Kraft, die

---

[1]) 431, a, 14; vgl Brentano, Psych. 146.

[2]) 431, b, 2: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

[3]) 81, b, 3: καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν. Unter den ἐξ ἀφαιρέσεως (Abstraktion) λεγόμενα versteht Aristoteles die μαθηματικά (299, a, 16). Vgl. Ind. Arist. 126, 6, 16; Maier, Syllog. II, 1, 407; Brandes, Handbuch II, b, 1, 245.

[4]) 1061, a, 28. Vgl. Baeumker, Probl. 291. Brentano, Psych. 149 f.

Aristoteles dem *νοῦς* zuschreibt. Der tiefste Grund muss in der Wesensgleichheit des *νοῦς* und der in den Naturdingen wirkenden Kräfte, der *νοητά*, der *εἴδη*, beruhen. Dass eine besondere Macht neben der Wahrnehmung und Erfahrung notwendig sei, um das an einigen Einzeldingen gewonnene Resultat auf alle auszudehnen, hat Aristoteles klar ausgesprochen und er hat im Denken (*νοῆσαι*) diese Macht gesehen.[1])

Sind nun die allgemeinen Prinzipien für die Deduktion durch die Induktion gewonnen, dann kann das eigentlich wissenschaftliche Verfahren, der Beweis, seinen Anfang nehmen. War die Epagoge der Aufstieg vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, so ist die Apodeixis gewissermassen der Abstieg vom Allgemeinen zum Einzelnen. Das Einzelne wird aus dem Allgemeinen abgeleitet, d. h. es wird bewiesen. Wie das Allgemeine als das an sich Frühere und als die Ursache des Naturlaufes das an sich Spätere, für uns (*πρὸς ἡμᾶς*) aber Frühere, aus sich hervortreibt, so sollen wir diesen Prozess im Denken wiederholen. Durch Einsicht in die Ursachen der Dinge soll die Apodeixis das „Dass“ als ein notwendiges erweisen, die Vermittelungen aufzeigen, die zwischen dem Einzelnen und seiner letzten Ursache, deren Wirkung es ist, liegen, d. h. der Beweis soll Wissen erzeugen; Wissen aber, sagt Aristoteles, glauben wir dann von etwas zu haben, wenn wir die Ursache zu kennen glauben, durch welche das Ding ist.[2])

Die Denkfunktion aber, durch welche die Vermittelungen, die Mittelglieder, aufgezeigt werden, ist der Schluss (*συλλογισμός*). Jeder Beweis bewegt sich darum in Form eines Schlusses; aber nicht jeder Schluss ist ein Beweis; denn dieser ist ein Schluss aus notwendigen Vordersätzen.[3])

Der Schluss ist nach Aristoteles „eine Denkfunktion, in welcher, wenn einiges gesetzt ist, etwas Weiteres, von dem Gesetzten Verschiedenes, eben vermöge des Gesetzten sich mit Notwendigkeit ergiebt“.[4]) Der Entwickelungsprozess, der Fortschritt vom Bekannten zum Unbekannten erfolgt vermittelst dreier

---

1) Anal. post. I, 31.

2) 71, b, 9.

3) 25, b, 30; 41, b, 36; 73, a, 24.

4) 24, b, 18: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι* bezw. *διὰ τῶν κειμένων* (100, a, 25) vgl. Zeller 226; Maier, Syllog. II, 1, 11.

Begriffe (ὅροι), die zu einander ins Verhältnis gesetzt werden, und zwar so, dass aus der Verbindung des ersten mit dem zweiten, und des zweiten mit dem dritten notwendig die Verbindung des ersten mit dem dritten sich ergiebt. Mit weniger als drei Begriffen ist gar kein Schluss möglich; und wenn mehr als drei in einem Schluss vorkommen, so muss sich aus je drei derselben der gleiche Schlusssatz ergeben.[1]) Der Fortgang beruht auf der „Macht des Allgemeinen über das Besondere";[2]) denn der Obersatz, d. h. die Verbindung des Oberbegriffs mit dem Mittelbegriff muss immer allgemein lauten. Der Unterbegriff muss in der ursprünglichen und ersten Schlussfigur im ganzen Umfang des Mittelbegriffs, dieser im ganzen Umfang des Oberbegriffs liegen bezw. nicht liegen, wenn sich für die beiden äusseren Begriffe ein vollständiger Schluss ergeben soll. Mittelbegriff (μέσος) heisst derjenige, welcher sowohl selbst in einem andern enthalten ist, als auch einen anderen in sich enthält, und der auch beim Ansatze der mittlere wird.[3]) Äussere Begriffe aber nennt Aristoteles sowohl das, „was in einem andern enthalten ist, als auch das, was Anderes in sich enthält".[4]) Die bewegende Kraft, welche die Vermittelung der beiden äusseren Begriffe zustande bringt, enthält der Mittelbegriff.[5])

Infolge dieser Stellung des Mittelbegriffes ist auch ein wirkliches Erkennen, d. h. ein Fortschritt der Erkenntnis im Schluss möglich, nicht bloss eine Erläuterung, eine Analyse des im Obersatz ausgesprochenen Allgemeinen. Aristoteles vergleicht

---

1) Anal. pr. I, 25.

2) Maier II, 2, 172.

3) 25, b, 35.

4) 25, b, 36.

5) Je nach der Beziehung des Mittelbegriffs zu den beiden andern, d. h. je nachdem der Mittelbegriff seinem Umfang nach zwischen oder über oder unter den äusseren Begriffen steht, unterscheidet Aristoteles drei Schlussfiguren. Entweder sagt *Α*, wie sich Aristoteles ausdrückt, etwas von *Γ* und *Γ* etwas von *Β* oder *Γ* sagt etwas von diesen beiden oder diese beiden etwas von *Γ* aus: Anal. pr. I, 23. 41, a, 14. Die Prämissen sind Urteile und da das Umfangsverhältnis auch die Stellung des Begriffes im Urteil bestimmt, so ist „die Subjekts- oder Prädikatsstellung des Mittelbegriffs der Erkenntnisgrund für die Bestimmung der Figur". Maier, Syllog. II, 1; 69. Vgl. Zeller 227; Ind. Arist. 712, a, 35 ff. Indes erhalten die zweite und dritte Figur ihre Kraft erst durch ihre Beziehung bezw. Zurückführung auf die erste Figur. Nur diese bietet die vollendete Schlussform: Anal. pr. I, 23, 40, b, 17.

die Prämissen mit dem Stoff (ὑποκείμενον), die Synthese mit der Tätigkeit des schöpferischen Wesensbegriffes (τὸ τί ἦν εἶναι).[1]) Wie das durch Zusammenwirken von Form und Stoff entstandene Einzelding diesen beiden Faktoren gegenüber etwas Neues ist, so auch die im Schlusssatz ausgesprochene Erkenntnis; aber sie bleibt ein Erzeugnis der Prämissen und insofern ist sie potentiell schon zuvor in diesen enthalten.[2])

Die Form des Aristotelischen Schlusses ist der später sogenannte kategorische Schluss; für einen anderen ist in seinem System kein Raum;[3]) dagegen unterscheidet er, ähnlich wie beim Urteil, Syllogismen des tatsächlichen, notwendigen und möglichen Zukommens.[4]) Für die Apodeixis, den wissenschaftlichen Schluss, kommt nur der συλλογισμὸς ἐξ ἀναγκαίων[5]) in Betracht.

Als „allgemeines Prinzip aller Vernunftschlüsse“ bezeichnet Kant die Formel: „Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.“[6]) Oder „Merkmal des Merkmals ist Merkmal der Sache selbst (nota notae est nota rei)“. Anders Aristoteles: sein Prinzip des Syllogismus beruht auf „dem Verhältnis des Ganzen zum Teil“.[7]) Als dieses Ganze bezw. Allgemeine scheint schliesslich der Oberbegriff, als der Teil (μέρος) der Unterbegriff gelten zu müssen.[8])

Wie in dem realen Werde- und Entwickelungsprozess die Gattung das Ganze, die Art den Teil darstellt, und als Formprinzip die spezifischen Unterschiede fungieren, so scheint im Syllogismus ein ähnliches Verhältnis zu bestehen; der Mittelbegriff ist einerseits im Oberbegriff enthalten und enthält andererseits den Unterbegriff in sich. So ist er als ein beiden gemeinsames Moment geeignet, die Vermittelung zwischen den beiden äusseren Begriffen herzustellen, und zwar dadurch, dass er den im Unterbegriff dargelegten Einzelfall unter die im Obersatz ausgesprochene, allgemeine Regel subsumiert und damit die allgemeine Regel auf den (ganzen) Unterbegriff ausdehnt, was im Schlusssatz geschieht. Der Untersatz hat hierbei die Aufgabe, den Unterbegriff als Teil-

[1]) 1013, b, 17 ff.
[2]) Vgl. Maier, Syllog II, 2, 175.
[3]) Vgl. Zeller 228, Maier, Syllog. II, 2, 269. 277; Prantl, Log. I, 272.
[4]) 29, b, 29.
[5]) 29, b, 34.
[6]) Logik § 57.
[7]) 49, b, 37. Maier, Syllog. II, 2, 151.
[8]) Maier II, 2, 154.

begriff des oberen zu bestimmen und damit unmittelbar die Notwendigkeit der Subsumtion des ersteren unter den letzteren zu enthüllen.

Eine Frage aber ist es vor allem, die sich an die Theorie des Syllogismus knüpft: die Frage nach dem Mittelbegriff, der doch irgendwie als „Träger der Vermittelung“[1]) angesehen werden muss. Er ist es, der dem Syllogismus sein Gepräge giebt.[2]) Er wird immer zuerst gesucht, weil er die Ursache enthält bezw. zum Ausdruck bringt.[3]) Es fragt sich nun: ist dieser Mittelbegriff identisch mit dem schöpferischen Wesensbegriff, der sowohl in der Naturphilosophie als Erkenntnistheorie des Aristoteles eine so bedeutsame Rolle spielt? — Allgemein genommen, jedenfalls nicht; denn der Syllogismus ist zunächst ein logisches Gebilde, das aus der Reflexion über die Sprache hervorgewachsen ist. Aber rein logische Begriffe können die *ὅροι* des Syllogismus nicht sein und am wenigsten der *μέσος*, da für Aristoteles jedes Wort, jeder Begriff als einheitlicher Ausdruck einer Vorstellung irgendwie das Abbild eines realen Dinges oder Vorganges ist.

Maier[4]) bezeichnet demgemäss die syllogistischen Begriffe als „logisch-ontologische“ und das Schlussprinzip als ein logisch-ontologisches Gesetz. Dass nicht der Mittelbegriff eines jeden Syllogismus mit dem schöpferischen Wesensbegriff zusammenfallen kann, ergiebt sich auch daraus, dass es neben den Notwendigkeitssyllogismen auch Wirklichkeits- und Möglichkeitsschlüsse giebt: wo aber der schöpferische Begriff wirksam ist, da herrscht Notwendigkeit. Das letztere ist nun aber im apodeiktischen Syllogismus immer der Fall. Und so ist jedenfalls die Vermutung nahe gelegt, dass hier wirklich schöpferischer Begriff und syllogistischer Mittelbegriff identisch sind.

Die Apodeixis soll, von den obersten Gattungsbegriffen ausgehend, die systematische Gliederung der einzelnen Wissenschaften aufzeigen bezw. erst hervorbringen. Dies kann sie nur, indem sie immer wieder drei Begriffe in das Verhältnis setzt, wie es sich auf der letzten Stufe in dem Fortgang von der Gattung zur Art und von dieser zum Einzelding darstellt. Wie aber im letzteren Fall der Artbegriff mit dem schöpferischen Wesensbegriff zu-

---

1) Kampe 244.

2) 47, b, 7. 66, a, 27.

3) 90, a, 5.

4) Syllog. II, 2, 171.

sammenfällt, so hat auch der dem Artbegriff in diesem untersten Glied entsprechende Mittelbegriff in einem höheren Glied etwas von der Kraft des schöpferischen Begriffs; er enthält die Ursächlichkeit.[1] Somit scheint es nicht unberechtigt zu sein, wenigstens in gewissem Sinn den Mittelbegriff im apodeiktischen Schluss mit dem schöpferischen Wesensbegriff auf gleiche Stufe zu stellen. Und das im „beweisenden Schluss“ herrschende Prinzip ist dann ein metaphysisches Gesetz.[2]

Aus dieser „metaphysischen“ Bedeutung des apodeiktischen Syllogismus ergiebt sich als Zweck der Beweisführung überhaupt die Entwickelung und Nachbildung des ursächlichen Naturgeschehens im Denken, d. h. die Erreichung von Wissen. „Wir lernen,“ sagt Aristoteles, „entweder durch Induktion oder Beweis.“[3] Da es aber kein objektives Wissen ohne subjektive Gewissheit giebt, so ist der Beweis auch indirekt auf die letztere gerichtet,[4] während im dialektischen Schluss gerade die subjektive Überzeugung die Hauptsache ist, da in ihm nicht aus wissenschaftlichen Sätzen, sondern aus allgemein anerkannten Behauptungen (*ἔνδοξα*) geschlossen wird.[5] Alles Wissen geht aber zuletzt doch immer auf das Wesen der Dinge und auf deren wesentliche Bestimmungen, die *καθ᾽ αὑτὸ ὑπάρχοντα*. Viererlei, sagt Aristoteles, verlangen wir zu wissen: das „Dass“, das „Warum“, das „ob es ist“ und das „Was“.[6]

Unter dem „Dass“ versteht er die Aussage darüber, ob etwas (eine Bestimmung u. s. w.) einem Ding zukomme oder nicht zukomme, dagen' unter dem „Ob es ist“ die Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz des betreffenden Dinges. Auf diese beiden letzteren Fragen, ob ein Ding existiert oder ob demselben eine bestimmte Eigenschaft zukommt oder nicht zukommt, giebt meist die Wahrnehmung die Antwort. Ist aber kein Wahrnehmungsdatum vorhanden bezw. möglich, dann müssen die etwaigen Mittelglieder bezw. Vermittelungen gesucht werden, welche zugleich die Ursachen des Gesuchten darstellen. Ist die Ursache gefunden, dann auch das „Dass“ bezw. „Ob“.

---

1) 90, a, 5.
2) Zum Ganzen vgl. Maier, Syllog. II, 2, 149 ff. „Das Schlussprinzip“.
3) 81, a, 40: *μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει.*
4) 72, a, 25.
5) 46, a, 9.
6) 89, b, 24: *τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.*

Dieses Suchen nach der Ursache ist aber offenbar Sache der Induktion. Hat sie einen allgemeinen Satz gefunden, dann setzt die Apodeixis ein und von der höheren Ursache zur niederen fortschreitend liefert sie den Beweis und damit das Wissen des „Dass", nämlich dass der allgemeine Satz auf den einzelnen Fall Anwendung finde. Ist aber das „Dass" durch die Wahrnehmung festgestellt, so erübrigt nur, dasselbe als notwendig zu erweisen, d. h. aus seinen Ursachen zu erklären, was wiederum die Apodeixis leistet. Die Frage nach dem Warum, nach der Ursache, dem Allgemeinen, durchdringt demnach das induktive wie das deduktive Verfahren; sie gibt jedem der beiden Prozesse Leben und Bewegung. Völlig gelöst aber wird diese Frage nach dem Warum erst in einer anderen: in der Frage nach dem Was, dem Wesen der Dinge. Das Wissen des Wesens ist identisch mit dem Wissen des Warum.[1])

Kennen wir das „Dass" bei einem Gegenstande, so fragen wir unwillkürlich nach dem „Was". Die Methode, welche zur Erkenntnis des Wesens führt, ist die definitorische, der ὁρισμός, die Begriffsbestimmung. Auch sie soll Wissen erzeugen wie die Apodeixis und es fragt sich nun zunächst, ob nicht die eine von den beiden Methoden überflüssig sei, falls das Wissen eines und desselben Objekts sowohl durch Deduktion als durch Definition erreichbar wäre.[2])

Das letztere ist jedoch nicht der Fall; denn Definition und Beweis haben verschiedene Objekte: Die erstere geht auf das An-sich (καθ' αὑτό), auf das Wesen der Dinge, aber auch nur auf dieses, während der Beweis das Wesen, die Kenntnis der Bedeutung des Begriffes voraussetzt. Er beschränkt sich auf die Aussage über das Dasein oder Nicht-dasein, über das Ansich-zukommen oder Nicht-zukommen, während die Bestimmung des „Dass" für die Definition nur insofern von Bedeutung ist, als nach der Meinung des Aristoteles das Dasein Voraussetzung und Bedingung für die Erforschung des Wesens oder des Begriffes ist. Das „Dass" und das „Was" verhalten sich auch nicht etwa wie der Teil zum Ganzen, so dass etwa das „Dass", das Dasein, schon im „Was", im Begriff enthalten wäre. Also giebt es von einem und demselben

---

[1]) 90, a, 31: τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν; vgl. das ganze Kapitel II von Anal. post. *B.*

[2]) Anal. post. II, 3.



nicht zugleich Beweis und Definition.[1]) Die Methode der Einteilung kann zwar zu einer Definition gelangen, aber ihr fehlt die Notwendigkeit, die zum Schlusse unbedingt erforderlich ist.[2]) Die Einteilung ist kein Schluss und darum ist sie auch keine Instanz dafür, dass Definition und Deduktion (Schluss) zusammenfallen.

Wenn aber auch die beiden Methoden selbständig ihr Ziel, das Wissen erreichen, so stehen sie doch in enger Beziehung zu einander. Das Wesen, der Wesensbegriff, ist die innerste Ursache der Erscheinungen, und darum ist er es doch immer wieder, auf den das Wissen in letzter Linie abzielt. Geht der Beweis auf die *καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα*, so liegt der Grund hierfür in ihrer Beziehung zum Wesen, zum schöpferischen Wesensbegriff. Ja, der apodeiktische Schluss ist geradezu von Definitionen umrahmt; denn sowohl der Obersatz stellt eine Realdefinition dar, wie auch der Schlusssatz, und wenn dann im letzten Schlusssatz der unterste Artbegriff seinen sprachlichen Ausdruck findet, so ist einerseits das Ende des Syllogismus, andrerseits das Ziel des definitorischen Verfahrens erreicht. „In der Definition erreicht der Trieb des apodeiktischen Wissens sein Ziel.“[3]) Es giebt zwar, wie Aristoteles[4]) sich ausdrückt, von dem Wesen keinen Schluss und keinen Beweis, wohl aber kommt Definition mit Hilfe des Schlusses und des Beweises zustande (*διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως*), so dass einerseits ohne Beweis das „Was“ nicht erkannt werden kann, weil ohne das „Dass“ die Frage nach dem „Was“ überflüssig ist, andrerseits aber doch auch ein Beweis des „Was“ ausgeschlossen bleibt.[5])

Zur Induktion verhält sich die Definition ähnlich wie zur Apodeixis. Die Induktion kann nur das „Dass“, niemals aber das

---

[1]) Anal. post. II, 3. Es ist interessant, diese Stelle, wo Aristoteles das Dasein nicht als Merkmal des Begriffs gelten lässt, zu vergleichen mit jenem kantischen Ausspruch, dass 100 wirkliche Taler begrifflich um nichts mehr enthalten als 100 mögliche Taler. Während die Existenz für Kant völlig ausser Betracht bleibt, ist dies bei Aristoteles keineswegs der Fall. Ihm ist es selbstverständlich, dass es ohne Existenz eines Dinges doch auch keinen Begriff von dem Dinge geben könne, da der Begriff doch das, was er ist, nur dadurch ist, dass er Abbild des Wesens eines Dings ist. Das Dasein gehört zwar nicht in die Definition, aber es gehört zur Definition (Anal. post. II, 7. 92, b, 4).

[2]) Anal. II, 5.

[3]) Prantl, Log. I, 338.

[4]) 93, b, 15.

[5]) 93, b, 18.

„Was“ aufzeigen.[1]) Immerhin aber stehen die beiden in enger Beziehung; die Induktion fördert das definitorische, die Definition das induktive Verfahren. Die Epagoge geht auf das Gemeinsame der Dinge, erreicht dadurch ein Allgemeines und hat ihr Ziel in den apodeiktischen Prinzipien, diese sind aber nichts anderes als Definitionen der obersten Gattungen. Auch deckt sich in mancher Beziehung das beiderseitige Verfahren. Wie die Epagoge, so geht auch die definitorische Methode von der Erscheinung aus und sucht in ihr das Wesen zu entdecken, denn das Allgemeine, das Wesen findet sich nur im Einzelding verwirklicht. Aber die Definition geht auf das, was einem Ding an sich zukommt, um dann das An-sich selbst zu erreichen. Die Induktion dagegen sucht das, was einer ganzen Gattung von Dingen gemeinsam ist.

Nachdem so apodeiktisches, induktives und definitorisches Verfahren gegen einander abgegrenzt sind, ist es nicht mehr schwer, das Ziel des definitorischen Verfahrens näher zu bestimmen, eine Definition der Definition zu geben. Die Begriffsbestimmung ist das Aussprechen des Wesens, der Substanz, des schöpferischen Wesensbegriffs,[2]) sie ist der ausgesprochene Begriff. Aristoteles hält die beiden — Definition und Begriff — nicht streng auseinander. *Ὅρος* und *ὁρισμὸς* bedeuten beide das eine wie das andere. Wie die Begriffsbestimmung als das Aussprechen des Wesens eines Dinges bestimmt werden kann, so der Begriff als der Gedanke des Wesens eines Dings.[3]) Der (subjektive) Begriff ist das adäquate Abbild des Wesens eines Dinges in unserem Denken, die Definition dagegen ist der in einem Urteil zur sprachlichen Entfaltung gelangte Begriff, sie ist Begriffsbestimmung. Da aber das „Was“ meist schon in einem Wort der Sprache seinen Ausdruck gefunden hat, so giebt es auch eine Definition, welche nur die Bedeutung dieser Wortbezeichnung auseinanderlegt; aber diese Wortdefinition soll doch nur eine Vorstufe sein zur eigentlichen, zur Sachdefinition.[4]) Diese offenbart das „Warum“ eines

---

[1]) Anal. post. II, 7.

[2]) 93, b, 29: *ὁρισμὸς λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι.* 90, b, 30: *ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας.* 1031, a, 12: *ὅτι μὲν οὖν ἐστιν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος.*

[3]) In dieser Weise kann das *ὁρισμός ἐστι λόγος τοῦ τί ἐστι* oder *τοῦ τί ἦν εἶναι* als Gedanke des Wesens übersetzt werden. So Zeller, 209.

[4]) 1012, a, 22: *ὁρισμὸς δὲ γίνεται ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτούς. ὁ γὰρ λόγος, οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον, ὁρισμὸς γίνεται.*

Gegenstandes und kann daher eine Art Apodeixis[1]) genannt werden.[2])

Ziel der Definition im strengeren Sinn ist also die Darlegung des „Was" und „Warum" zugleich. Diese beiden aber vereinigen sich im schöpferischen Wesensbegriff, der mit dem untersten Artbegriff identisch ist. Dieses τί ἦν εἶναι ist sowohl Träger als auch Ursache der Einzelerscheinung; es ist das eigentümliche Wesen eines jeden Dings. Das τί ἦν εἶναι ist darum in erster Linie das, worauf die Definition hinstrebt, aber es ist nicht das einzige; im weiteren Sinn kann es Definitionen von allem geben, von dem überhaupt ein „Was" ausgesagt werden kann.[3])

Das τί ἦν εἶναι ist dem τί ἐστι gegenüber das Besondere, das Bestimmte. Das τί ἐστι trägt das τί ἦν εἶναι in sich, und insofern wird doch in jeder Definition dieses wenigstens bis zu einem gewissen Grad erreicht.[4])

In dem Wissen des schöpferischen Begriffs ist aber das Wissen um die Ursache eingeschlossen; denn er ist ja die Ursache. Somit

---

1) οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστι 94, a, 1.

2) Anal. post. II, 10. Vgl. Prantl, Log. I, 337.

3) Damit scheint in der Hauptsache der Unterschied der Definition als λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι und derjenigen als λόγος τοῦ τί ἐστιν charakterisiert zu sein. Das τί ἐστιν ist der weitere, das τί ἦν εἶναι der engere Begriff. Im letzteren scheint vor allem die Ursächlichkeit, die schaffende Wesensform (938, a, 27) ihren Ausdruck gefunden zu haben. Das Imperfekt im Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι wird seit Trendelenburgs Vorgang gewöhnlich mit der Stellung des Wesensbegriffs als des πρότερον τῇ φύσει, als des „idealen Prius" im Werdeprozess erklärt. So soll es nach Zeller (207 Anm.) „dasjenige an den Dingen bezeichnen, was im ganzen Verlauf des Daseins sich als ihr eigentliches Sein herausgestellt hat, das Wesentliche im Unterschied von dem Zufälligen und Vorübergehenden". Strümpell (241) sieht „den Grund der Entstehung dieses Ausdrucks (τί ἦν εἶναι) in dem Unterschiede der Bedeutung des Seins nach der ersten und nach den übrigen Kategorien: das Sein des nach den übrigen Kategorien Ausgesagten hängt davon ab, dass das Sein eines nach der ersten Kategorie Ausgesagten vorhergeht," und er schliesst daraus, „dass, wenn etwas im wahren Sinn des Wortes definiert ist, dieses immer eine οὐσία der ersten Kategorie sein muss". Dagegen scheint sich unter dem τί ἐστι überhaupt alles unterbringen zu lassen, was auf die Frage, was etwas ist, als Antwort gegeben werden kann, d. h. alles, was der Begriff der οὐσία bei Aristoteles umfasst: καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων (1035, a, 2); das τί ἐστι hat nach Trendelenburg immer eine Richtung auf die Definition und zwar so sehr, dass τὸ τί ἐστι sowohl die Gattung für sich als auch die Gattung mit den artbildenden Unterschieden bezeichnen kann. 132, a, 10; 142, b, 23.

4) Vgl. hierzu vor allem Trendelenburg, Kategorienlehre 35—52. Bonitz, Comm. in Met. Arist. 311.

scheint mit der Definition die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht; denn sie bedeutet das Innehaben des ewigen Wesens der Dinge.

Wie kommt nun aber das definitorische Wissen zustande; welche methodischen Funktionen sind dazu erforderlich? Jeder Begriff besteht aus der Gattung und den artbildenden Unterschieden,[1]) der Gattung als dem Stoff, den artbildenden Unterschieden als der Form des Begriffs bezw. der Definition.

Jede Entwicklung, welcher Art sie sei, wird von Aristoteles in Beziehung bezw. in Parallele gesetzt mit dem Naturgeschehen. Wie sich das Allgemeine in der Natur mehr und mehr differenziert und spezifiziert, um zuletzt das Einzelding zu erreichen, aber auch nur in diesem zu bestehen, so muss auch die Begriffsbestimmung diesen Weg einschlagen. Sie soll ja den schöpferischen Wesensbegriff des Individuellen zum sprachlichen Ausdruck bringen, muss also den Begriff erst entdecken, wobei sie am besten dem Fortgang der Natur folgt. Diese aber schreitet (logisch gefasst) vom Allgemeinen, von dem an sich Früheren zum Besonderen fort.

Die Gattung ist das allgemeine Wesen von der Art nach verschiedenen Dingen;[2]) sie ist das allen Gemeinsame, das einigende Band, das die verschiedenen Arten zur Einheit zusammenschliesst. So wenig aber nach aristotelischer Auffassung überhaupt ein Allgemeines für sich, abgetrennt vom Einzelnen, existiert, ebensowenig auch die Gattung. Aber sie ist etwas Wirkliches in den Dingen, gewissermassen ihre Grundlage und infolgedessen der erste Bestandteil im Wesensbegriff.[3]) Soll der Begriff eines einzelnen Gegenstandes erreicht werden, so ist zunächst die Gattung, die den Gegenstand gegen solche anderer Gattungen abgrenzt, anzugeben; sodann müssen sämtliche wesentliche Merkmale, die ihn von anderen Gegenständen derselben Gattung unterscheiden, aufgesucht, d. h. der Begriff muss durch sämtliche Arten und Unterarten hindurch verfolgt werden, bis kein wesentlicher Unterschied mehr vorhanden ist. Dann ist die letzte Art und damit der gesuchte Begriff erreicht, so dass sich also der Begriff aus der Gattung und den, wie Aris-

---

[1]) 103, b, 15: *ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν.*

[2]) 102, a, 31: *γένος δ᾽ ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον.*

[3]) 1024, b, 4: *τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι, τοῦτο γένος.*



toteles sie nennt, artbildenden Unterschieden (εἰδοποιὸς διαφορά)[1] zusammensetzt.[2])

Die letzteren nehmen bei Aristoteles eine ganz eigentümliche Stellung ein. Sie sind weder Substanzen,[3]) noch Accidentien,[4]) werden aber trotzdem als Eigenschaften der Gattung bezeichnet,[5]) aber sie sind keine zufälligen Eigenschaften, sondern Wesensbestimmungen,[6]) die ihren Gegenstand, d. h. hier den Begriff, erst zu dem machen, was er ist.[7])

Der Begriff und ebenso die Definition sind aber einheitliche Gebilde. Gattung und artbildende Unterschiede können als Bestandteile nur in dem Sinn bezeichnet werden, wie etwa Form und Stoff Bestandteile des Einzeldinges heissen. Wie in der Natur Form und Stoff zur untrennbaren Einheit zusammengewachsen sind, so im Denken die Gattung und die Unterschiede zum Begriff. Die Gattung ist die Materie, das Unbestimmte, das erst durch die Unterschiede zur Bestimmtheit gelangen soll. Sie ist erst der Möglichkeit nach, bevor die Unterschiede als die Form (μορφή) sie zur Aktualität bringen.[8])

So bilden Gattung und Unterschied in der realen Wirklichkeit die Substanz, in der Welt des Gedankens die logische Form für den Begriff und die Definition, für den ὁρισμός.[9])

Hieraus ergiebt sich, dass der methodische Weg zur Definition in der Aufsuchung und Darlegung der Gattung und der artbildenden Unterschiede, und unter diesen vor allem des letzten, der τελευταία διαφορά, bestehen muss. Nun ist die Gattung an

---

1) 143, b, 7.

2) 1037, b, 29: οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. Wenn 1038, a, 19 ἡ τελευταῖα διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος genannt wird, so ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, dass das γένος stillschweigend vorausgesetzt ist, γένος und διαφορὰ aber ergeben zusammen die οὐσία.

3) 143, a, 32.

4) 3, a, 22: ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν.

5) 128, b, 26: ἡ μὲν διαφορὰ ποιότητα τοῦ γένους ἀεὶ σημαίνει. Vgl. 1020, a, 33.

6) 144, a, 24: οὐδεμία γὰρ διαφορὰ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπαρχόντων ἐστὶ . . . οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν.

7) Vgl. Trendelenburg, Kategorienlehre 55 f. Zeller 206.

8) Met. VIII, 6.

9) Vgl. Trendelenburg, Kateg. 70.

sich früher als der Unterschied, dieser früher als die Art.[1]) Der sicherste Weg, die vollständige Definition eines Gegenstandes zu erreichen, wird also derjenige sein, der von der Gattung aus durch alle Unterschiede hindurch zum letzten unterscheidenden Merkmal und damit zur Art und zum Begriff führt. Dies geschieht durch die Methode der Einteilung, welche Aristoteles für ein vollständiges und gesichertes definitorisches Verfahren für unentbehrlich hält.[2]) Bevor aber eingeteilt werden kann, muss erst die Gattung gefunden sein. Dies geschieht auf eine Art von induktorischem Verfahren, indem man von einzelnen Bestimmungen aus, die mehreren Dingen gemeinsam sind, die Art, und von den Arten aus die Gattung sucht. Dabei muss aber darauf geachtet werden, dass nur die wesentlichen Bestimmungen Berücksichtigung finden; denn zufällige Ähnlichkeiten sind ebenso wie zufällige Unterschiede wertlos für die Bestimmung des Begriffs und auch der Gattung.[3]) Die Aufsuchung der Ähnlichkeit führt zur Erkenntnis dessen, was in mehreren Dingen identisch ist, so dass wir, wie Aristoteles sich ausdrückt, „nicht im Zweifel sein werden, in welche Gattung bei der Definition der vorliegende Gegenstand zu setzen sei; denn von dem Gemeinsamen wird das, was am meisten in dem *τί ἐστι* ausgesagt wird, die Gattung sein".[4])

Ist die Gattung erreicht, so beginnt die Einteilung, d. h. man scheidet die Gattung, bis man zuletzt auf die unteilbaren, untersten Arten[5]) stösst. Dabei dürfen aber nicht alle Bestimmungen zugleich aufgenommen werden: nur wenn man der Ordnung gemäss verfährt, also die Gattung in Arten, die Arten in Unterarten teilt und dabei keinen Unterschied übersieht, wird man zur richtigen Definition gelangen.[6]) Nicht verlangt ist hierbei, dass man etwa alle zur betreffenden Gattung oder Art gehörigen Dinge kenne. Nicht jeder Unterschied ist ein Artunterschied, und so kann es viele (allerdings nicht der Art nach) verschiedene Dinge geben, deren Kenntnis oder Unkenntnis auf die Definition keinerlei Einfluss übt.

[1]) 144, b, 10: *τοῦ μὲν γὰρ γένους ὕστερον, τοῦ δ' εἴδους πρότερον τὴν διαφορὰν δεῖ εἶναι.*

[2]) 96, b, 35.

[3]) Anal. post. II, 13.

[4]) 108, b, 19 ff. . . . *τῶν γὰρ κοινῶν τὸ μάλιστα ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον γένος ἂν εἴη* vgl. Kampe 205 f.

[5]) *τὰ ἄτομα τῷ εἴδει τὰ πρῶτα*: 96, b, 16.

[6]) Vgl. 146, b, 31.

Aristoteles verlangt also für die Einteilung dreierlei: dass nur die wesentlichen Bestimmungen berücksichtigt werden, dass man vom Allgemeinsten zum weniger Allgemeinen niedersteigt, d. h. der Ordnung entsprechend, und endlich, dass alle wesentlichen Bestimmungen bezw. Unterschiede einbezogen werden. Ist auf diese Weise der letzte Unterschied erreicht, so dass nurmehr der Zahl nach verschiedene Dinge übrig bleiben, die alle den gleichen Artbegriff teilen, dann ist die Definition vollendet.[1])

Eine Frage bleibt indes noch übrig: giebt es überhaupt eine Definition vom Einzelding, und zwar in dem Sinn, dass der betreffende Begriff auf keinen anderen Gegenstand anwendbar wäre? Die Frage ist offenbar zu verneinen: denn von zufälligen Bestimmtheiten, die auch bei der Art nach identischen Dingen noch vorhanden sind, und durch die eine Vielheit von ihrem Wesen nach gleichen Dingen erst möglich wird, giebt es im Begriff keinen Ausdruck und keinen Raum. Der Begriff und die Definition gehen auf das Allgemeine, auf die Wesensform,[2]) aber weil diese niemals getrennt für sich existiert, sondern nur als das in mehreren Einzeldingen verwirklichte Allgemeine und als das Wesen der Dinge, so muss diese Beziehung zum Einzelnen, d. h. hier zum Stoff im Begriff irgendwie mitgedacht werden. Aristoteles führt als Beispiel die Seele an; sie ist die begriffliche Wesenheit, die Form, der schöpferische Begriff eines bestimmten Leibes[3]) und ohne diese Beziehung auf den Leib, ohne Bezeichnung ihrer Wirksamkeit, kann sie eben nicht richtig definiert werden. Die Kenntnis des Wirkungskreises aber ist nicht möglich ohne Wahrnehmung.

Wenn indes eine Definition ohne Wahrnehmung nicht zustande kommt — und diese Behauptung ist durchaus aristotelisch,[4]) da ja nach ihm kein Denken ohne Wahrnehmung ist — so ist damit noch nicht gesagt, dass etwas von dem, was die Wahrnehmung bietet (die sinnliche Form und die zufälligen Merkmale), in den Begriff aufgenommen würde. Der *νοῦς* erfasst den Wesensbegriff in und durch die Wahrnehmung, aber die Wahrnehmung

---

1) Anal. post. II, 13.

2) 1036, a, 28: *τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός.* 1039, b, 27: *τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ᾽ ἕκαστα οὔθ᾽ ὁρισμὸς οὔτ᾽ ἀπόδειξίς ἐστιν.*

3) 1035, b, 15: *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι.*

4) 1035, b, 16 ff.

für sich giebt keinen Begriff. Und wenn bei der Definition der Seele die Beziehung derselben auf den Leib nicht ausser acht gelassen werden darf, so brauchen darum noch nicht etwa die Bestandteile des Leibes, Fleisch und Knochen, in die Definition aufgenommen zu werden. Diese Beziehung ist etwas durchaus Stoffloses und findet ihren Ausdruck in Attributen, wie „sinnlich wahrnehmend", „vegetativ" u. s. w., die aber vom Stoff des Körpers selbst nichts enthalten. Davon, dass die ὕλη im gewöhnlichen Sinn in den Begriff aufgenommen würde, kann nicht die Rede sein. Es ist stets ein Allgemeines, was Gegenstand der Definition wird, das Einzelding als solches ist dazu nicht imstande,[1]) weil hier die Unterschiede nicht mehr Unterschiede der Form, der Art, sondern nur noch der Materie sind, gewissermassen hervorgegangen aus der passiven Wirksamkeit des Stoffes.[2])

Nur einen Fall giebt es, wo auch eine ὕλη in die Definition eingehen kann: es ist die ὕλη νοητή, die erkennbare Materie, im Gegensatz zur wahrnehmbaren Materie (ὕλη αἰσθητική). Diese ὕλη νοητὴ umfasst eine mathematische und eine begriffliche Materie. Unter der ersteren versteht Aristoteles die mathematischen Figuren, unter der letzteren die Gattung als das ὑποκείμενον in der Begriffsbestimmung.

Der Mathematiker betrachtet seine Objekte nicht als in diesem oder jenem Körper verwirklicht, z. B. den Kreis nicht als diesen ehernen oder hölzernen Kreis; er abstrahiert von allem Körperlichen und operiert nur mit der Grösse als Grösse.[3]) Aber insofern sie eben Grösse und infolgedessen teilbar ist, ist sie Materie oder, wie sich Baeumker[4]) ausdrückt: „Materie des Kreises ist das, woran eine Teilung vorgenommen werden kann. Das aber ist die jedesmalige Ausdehnung, welche nach einem allgemeinen Begriff, nämlich der Form (oder Formel, wie ein Moderner sagen würde) des Kreises bestimmt ist. Die abstrakt gedachte Ausdehnung also ist die gemeinsame Materie der mathematischen Körper; individuelle Materie das jedesmalige Quantum derselben, in dem das allgemeine Formgesetz verwirklicht erscheint."

Materie heisst auch hier das Unbestimmte, Allgemeine, zu dem erst der bestimmende Faktor hinzutreten muss, damit ein

---

[1]) 1036, a, 2: τοῦ δὲ συνόλου ἤδη . . . οὐκ ἔστιν ὁρισμός . . .
[2]) Met. VII, 10; vgl. Zeller 211; Bullinger, Met. 18 ff.
[3]) 1061, a, 28.
[4]) Probl. 292/93.



Wirkliches — hier der Begriff — entsteht. Aristoteles führt als Beispiel die Bestimmung des Kreises als einer ebenen Figur (ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον) [1]) an und bezeichnet das eine, die Figur, als die ὕλη, das andere, eben (ἐπίπεδον), als die ἐνέργεια des Begriffs.[2]) Hier berühren sich offenbar mathematische und begriffliche Materie sehr nahe.[3]) Die letztere besteht in der Gattung, die, wie bereits ausgeführt wurde, den Stoff des Begriffes bildet, während die Unterschiede das Formprinzip darstellen. Nun scheint in dem angeführten Beispiel σχῆμα die Stellung der Gattung, ἐπίπεδον die des Unterschiedes einzunehmen. Die Differenz bestünde nur darin, dass hier die Gattung (σχῆμα) ein Ausgedehntes, ein Räumliches wäre, jedoch ebenso unbestimmt und formlos wie die Gattung in anderen Begriffen.

Dass wirklich Materie und Materielles nach Aristoteles in den Begriff aufgenommen werden könnten oder müssten, scheint demnach ausgeschlossen, wohl aber enthält der Begriff in gewissem Sinn einen Stoff, nämlich Stoff in der Bedeutung des Unbestimmten, Potentiellen, das erst durch Hinzutritt des spezifizierenden Elements zur Bestimmtheit und Aktualität gelangt. Könnte auch Stoffliches im gewöhnlichen Sinn im Begriff zum Ausdruck kommen, dann müsste es von jedem Einzelding einen nur für eben dieses Ding geltenden Begriff geben. Damit, so scheint es, würde die höchste Erkenntnis erreicht sein; denn dann könnte ein System von Begriffen aufgestellt werden, das vollständig der realen Weltwirklichkeit entspräche und diese in allen Einzelheiten abbildete. Aber damit wäre auch — nach aristotelischer Auffassung — die begriffliche Erkenntnis wertlos geworden; denn sie hätte das Zufällige, Vergängliche zum Gegenstand genommen, während doch nur das Ewige, das Bleibende ein wahrer Erkenntnis würdiges Objekt bildete. Das Bleibende in den vergänglichen Erscheinungen ist aber ihre Wesensform; sie allein ist darum eigentlicher Gegenstand der Definition. Hieraus scheint sich allerdings für Aristoteles eine missliche Konsequenz zu ergeben, nämlich die, dass die Wissenschaft nicht imstande wäre, den ganzen Gehalt der Weltwirklichkeit aufzufassen — denn dazu gehören auch die individuellen Bestimmtheiten —. Und in der Tat ist diese Konsequenz auf aristotelischem Boden kaum zu vermeiden. Eigentliche Wissenschaft kann

[1]) Met. VII, 10.
[2]) 1045, a, 34.
[3]) Vgl. Brandis, Handb. II, b, 1, 186 ff.

es von rein individuellen Merkmalen und Unterschieden nicht geben, wohl aber Beschreibung. Aber auch die moderne Wissenschaft geht nur auf das Einzelne, um das Typische, Gesetzmässige, Konstante zu eruieren.[1])

Somit scheinen die Wesensform und die wesentlichen Bestimmungen der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis bleiben zu müssen, und da die Definition direkt auf die Form, das Wesen, den schöpferischen Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) abzielt, so erreicht in ihr offenbar der ganze Erkenntnisprozess seine Vollendung. Der Begriff nach seiner realen Seite, d. h. in seiner Objektivierung in den Dingen ist die wirkende Kraft im Naturgeschehen, nach seiner logisch-formalen Seite aber ist er Element und zwar das wertvollste Element der Erkenntnis.

3. Kapitel.

Affektion und Sinnlichkeit bei Kant.

Des Aristoteles Problem war das Werden und Wachsen in der Natur, aber auch das Werden und Wachsen im menschlichen Geist: das Werden der Erkenntnis. Und die Art, wie er den Erkenntnisprozess von Stufe zu Stufe verfolgt, wirft ein helles Licht auf seinen Erkenntnisbegriff, ja dieser ist in jenem schon mitenthalten. Anders bei Kant. Sein Problem ist die fertige Erkenntnis und vor allem ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit, er fragt nach der Möglichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis. Seine Methode ist nicht die psychologische, sondern die kritische: er handelt nicht „von dem Entstehen der Erfahrung . . ., sondern von dem, was in ihr liegt".[2]) Aber von einem Erkenntnisprozess kann auch bei ihm gesprochen werden, wenn es auch weniger ein psychologischer als ein logischer ist, ein Fortschritt von der Bedingung zum Bedingten.

Ganz hat übrigens auch Kant das psychologische Element nicht auszuscheiden vermocht und wohl auch nicht ausscheiden wollen. Die psychologischen Bezeichnungen, die er auch in seiner der Psychologie abgekehrten Methode beibehalten musste, um sich verständlich zu machen, haben ihn manchmal in das psychologische

[1]) Vgl. Maier, Syll. II, 2; 217.

[2]) Proleg. § 21 a. K. W. IV, 304.



Gebiet zurückgeführt, und zuweilen macht es den Eindruck, als ob die psychologischen Termini noch seine volle Gunst besässen.

Dazu kommt, dass er seine kritische Methode ohne psychologische Voraussetzungen nicht durchführen konnte. Seine Untersuchung musste auch darauf ausgehen, „den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten".[1]) Und Kant nennt diese Untersuchung eine Erörterung von grosser Wichtigkeit, wenn auch nicht wesentlich zum Hauptzweck gehörig:[2]) es ist Kants Transscendentalpsychologie,[3]) d. h. eine Psychologie, welche die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis im Subjekte aufsucht.[4]) Diese Bedingungen haben sich bereits als die Erkenntnisfaktoren erwiesen: auf der einen Seite die Anschauungen bezw. Anschauungsformen, auf der anderen die Kategorien. Die beiden „Vermögen", auf denen sie beruhen, sind die Sinnlichkeit und der Verstand.

Hatte Kant in seiner früheren Periode ebenso wie die Leibniz-Wolff'sche Schule sinnliche und Verstandeserkenntnis nur graduell unterschieden: die erstere ist verworren, die letztere klar und deutlich, so musste eine tiefgreifende Änderung eintreten, sobald Raum und Zeit als Anschauungsformen erkannt waren: Sinnlichkeit und Verstand sind spezifisch verschieden. Doch ist der Unterschied weniger ein psychologischer als ein erkenntnistheoretischer, und Kant ist der Ansicht, dass die beiden „Stämme der

---

[1]) Kr. 8.

[2]) Ebenda.

[3]) „Transscendental" nennt Kant alle Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll, beschäftigt" (Kr. 43/44). Transscendental heisst also bei ihm jede Untersuchung, die sich mit apriorischer Erkenntnis und deren Bedingungen befasst. In der Bezeichnung der letzteren selbst als transscendental schwankt Kant (vgl. die Bestimmung von Kr. 80 mit der Benennung des Selbstbewusstseins als „transscendentaler Apperzeption" u. ä. vgl. Hölder 13); eine interessante Auffassung giebt Michelis, Kant 47, 55. Salomon Maimon (Brief an Kant vom 20. September 1791. Akad. Ausg. XI, 274) bezeichnet als Transscendentalphilosophie „die Lehre von den Bedingungen der Erkenntnis eines reellen Objekts überhaupt".

[4]) Vgl. Vaihinger, Komm. I, 324; Windelband, Neuere Philosophie II, 52 f.

menschlichen Erkenntnis" „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen".[1])

Die Sinnlichkeit definiert Kant in der Dissertation als „die Rezeptivität des Subjekts, durch die es möglich ist, dass sein Zustand des Vorstellens durch die Gegenwart irgend eines Objekts auf bestimmte Weise affiziert werde";[2]) ähnlich in der Kritik — wenn auch mit bemerkenswerter Zurückhaltung — als „die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen".[3])

Wie Aristoteles, spricht auch Kant von einem Leiden (πάθος, affectio) des empfindenden Subjekts. Während aber bei Aristoteles die Dinge den Sinn affizieren und ihm die sinnliche Form gewissermassen einprägen, ist es vom Kantischen Standpunkt eine schwierige Frage, was affiziere und worin die Affektion näherhin bestehe. Wenn Cohen[4]) meint, das Affiziertwerden bedeute „nichts anderes als die Anschauung", so ist dagegen zu bemerken, dass durch das Affiziert-werden im Sinne Kants doch offenbar nur das eine Moment in der Anschauung, nämlich das der Empfindung zum Ausdruck kommen soll. Vielmehr kommt in der Lehre von der Affektion der Sinne Kants realistische Grundstimmung zum Vorschein. Infolge der Subjektivität von Raum und Zeit und der rein formalen Beschaffenheit der Verstandestätigkeit ist es uns zwar unmöglich, die Dinge so, wie sie an sich sind, zu erfassen, da wir ihnen den subjektiven Schleier nicht abnehmen können, in welchen sie durch die Sinnlichkeit in den Anschauungsformen, durch den Verstand in den Kategorien gehüllt werden. Aber an der Existenz von Dingen an sich zweifelt Kant nicht und seine ganze Stellungnahme gegenüber der Empfindung ist nur erklärlich, wenn er in ihr irgendwie die Wirkung dieser Dinge an sich sieht. Ob die Dinge an sich als eine Art geistiger Monaden zu denken sind, und diese durch irgend eine geistige Beziehung den menschlichen Geist, dieser aber die Sinnlichkeit affiziert, muss dahingestellt bleiben.[5])

---

[1]) Kr. 47.

[2]) Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentationis objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Sect. II § 3. K. W. II, 392.

[3]) Kr. 48.

[4]) Kants Theorie d. Erf. 165.

[5]) Vgl. E. v. Hartmann, Kants Erk. 100 ff.

Zuweilen scheint jedoch Kant eine doppelte Affektion zu lehren, eine transscendente durch das Ding an sich und eine empirische durch den empirischen Gegenstand. Wenn indes Kant von Gegenständen spricht, „die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst",[1]) so ist hier offenbar dem naiven Bewusstsein ein Zugeständnis gemacht; denn Gegenstände können hier nur die Bedeutung von Dingen im gewöhnlichen Sprachgebrauch haben, nicht den von Dingen an sich. Aber eine wirkliche Affektion seitens der Gegenstände als Erscheinungen hat Kant an dieser Stelle wohl kaum lehren wollen, vielmehr erscheint als Absicht jener psychologisch klingenden Worte, darzulegen, dass alle Erkenntnis erst durch ein von uns unabhängiges Etwas geweckt werden müsse, dass erst, wenn ein Stoff gegeben sei, die formende, subjektive Betätigung der Sinnlichkeit und des Verstandes eintreten könne.[2]) Dass auch die Empfindung etwa bloss auf die spontane Betätigung des Subjekts zurückgeführt werden müsse oder könne, war niemals Kants ernstliche Ansicht. — Das Gegeben-werden des Anstosses zur Erkenntnistätigkeit seitens eines von uns Unabhängigen konnte aber Kant nicht leichter und nicht verständlicher ausdrücken, als unter dem uns geläufigen Bilde der Affektion unserer Sinne durch die Gegenstände. „Die relative transscendentale Wahrheit des Bildes", sagt mit Recht Eduard v. Hartmann,[3]) „besteht eben darin, dass es ein, wenn auch inadäquates Bild des realen Vorganges ist, dass nämlich dem empirischen Ding an sich wirklich ein transscendentes Ding an sich, und dem vorgestellten Affizieren durch Bewegungen ein wirkliches Affizieren ohne Bewegung entspricht."[4])

---

[1]) Kr. 647.

[2]) Vgl. Stadler, Erk. 57.

[3]) Kants Erk. 102.

[4]) Vgl. Vaihinger, Komm. I, 172 f. Schwieriger ist die Lösung bezüglich der Affektion durch Gegenstände, von der in jenem Einschiebsel zur 2. Aufl. der Kritik: „Widerlegung des Idealismus" (Kr. 208) die Rede ist. Hier scheint wirklich die Annahme einer doppelten Affektion im Sinne Kants einigermassen begründet und berechtigt. Dabei ist jedoch der ganze Charakter jener „Widerlegung" zu beachten. Sie ist ihm von aussen aufgedrängt worden und kann etwas Gezwungenes und Gewundenes nicht verleugnen. Vgl. Vaihinger, Komm. II, 52 f.

Bei der transscendenten Affektion, d. h. derjenigen durch das Ding an sich, bleibt aber eine, und wohl die grösste Schwierigkeit bestehen, nämlich was uns berechtigt, die Begriffe der Ursache und Wirkung auf das Transscendente, das Ding an sich, auszudehnen, da doch die Kausalität als Kategorie nur auf die Erscheinungswelt angewandt werden kann, weil sie nur eine Form des verknüpfenden Denkens, aber nichts Reales im gewöhnlichen Sinne ist.[1])

Das unmittelbare Resultat der Affektion des Gemütes ist die Empfindung. Sie hat als das schlechthin „Gegebene“ im Kantischen System eine so geringe Beachtung gefunden, dass sie eigentlich nur nebenbei erwähnt wird. Und doch besteht in ihr nach Kants Auffassung der gesamte Erkenntnisinhalt. Als solcher aber ist sie die Materie, das Unbestimmte, aber zu allem Bestimmbare in der Erkenntnis. Die Voraussetzung, dass sie „ein roher Stoff“, ein gänzlich Ungeformtes sei, hat das Aristotelische Werturteil über Form und Stoff auch im Kantischen System wieder zur Geltung gebracht und mit dazu beigetragen, dass die Empfindung eine unverhältnismässig geringe Berücksichtigung gefunden hat.[2])

Doch wird Kant der Empfindung dadurch wieder einigermassen gerecht, dass sie in der Erkenntnis das eigentlich Reale ausmacht. Trotzdem sie selbst nur subjektiv ist, eine Modifikation des Gemütes, so ist doch sie es, die über die subjektive Sphäre hinaus auf ein vom Subjekt unabhängiges Reales hinweist.[3])

Aber selbst die innere Bestimmtheit fehlt der Empfindung nicht ganz, so sehr Kant sonst ihre Formlosigkeit betont: die Empfindung hat, wenn auch keine extensive, so doch eine intensive Grösse.[4]) Wirkliche Formbestimmtheit erhält sie jedoch erst durch ihre Einordnung in Raum und Zeit. Der erstere heisst die Form des äusseren, die letztere die Form des inneren Sinnes.

---

1) Vgl. Hölder 105; Vaihinger, Komm. II, 53.

2) Vgl. Vaihinger, Komm. II, 71; Wartenberg, Kantst. V, 14/15.

3) „Empfindung bezeichnet etwas Reales im Objekt“ heisst es in den Vorlesungen Kants: Heinze, Vorlesungen Kants aus drei Semestern, 632 (152) — und Stadler (Erk. 69) bemerkt: „Unter Realität eines Gegenstandes müssen wir im scharfen Sinn die Vorstellung seiner materiellen oder Empfindungseinheit verstehen.“

4) Kr. 136: „Antizipationen der Wahrnehmung.“

4. Kapitel.

Die Synthesis des Mannigfaltigen bei Kant.

So wenig uns die Aristotelische Urmaterie gegeben werden kann, da ein absolut Formloses gar nicht als existierend zu denken ist, ebensowenig finden wir auch in unserem Bewusstsein jemals eine Empfindung im Sinne Kants, d. h. ein völlig ungeformtes, irrationales Etwas vor. Wird ein Gegenstand oder ein Vorgang durch den äusseren oder inneren Sinn wahrgenommen, so wird er im Wahrnehmungsakt in die räumlich-zeitliche Form eingehüllt. Der Sinn nimmt unter diesen und nur unter diesen Formen wahr. Raum und Zeit sind daher, eben weil auf der Gesetzlichkeit der Sinnlichkeit beruhend, von jeglicher Empfindung und Erfahrung unabhängig, ja die Bedingung derselben, d. h. a priori.

Da aber die Sätze der Geometrie nur Ausdruck der Gesetze des Raumes sind, so scheint mit dieser Subjektivierung von Raum und Zeit die Geometrie und mit ihr die ganze Mathematik Halt und Inhalt zu verlieren. Doch gerade das Gegenteil ist der Fall. Wären Raum und Zeit reale Dinge, und die mathematischen Sätze nur von ihnen abstrahiert, so wäre es um ihre Allgemeingültigkeit geschehen, da Erfahrung niemals eine solche geben kann — soll es überhaupt eine allgemeingültige Erkenntnis geben, dann muss es die mathematische sein —, sind dagegen Raum und Zeit apriorische Formen, so kann es auch eine apriorische Erkenntnis von ihnen geben, und da Raum und Zeit Formen der Anschauung bezw. der Erscheinungen sind, so hat auch die Mathematik als die Wissenschaft von diesen Formen der Sinnlichkeit a priori Geltung für alle Anschauungen bezw. Erscheinungen, die jemals in mein Bewusstsein eintreten mögen. Die Idealität von Raum und Zeit ermöglicht also die Mathematik als Wissenschaft. Raum und Zeit sind darum die Bedingungen der Möglichkeit apriorischer, d. h. allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis.

Die Bestimmtheit, welche die Formen der Sinnlichkeit den Empfindungen geben und sie dadurch zu Anschauungen umgestalten, reicht aber nicht weiter als zur Abgrenzung der einzelnen Vorstellungen gegen einander in räumlicher und zeitlicher Ordnung. Damit aber dieses „Mannigfaltige der Sinnlichkeit" [1]) in das erkennende Denken eingehen könne, ist eine Vereinheitlichung des-

---

[1]) Kr. 94.

selben notwendig, eine Verknüpfung, eine Synthesis. „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen."[1]) Eine solche Synthesis heisst rein, wenn das zu verknüpfende Mannigfaltige a priori gegeben ist (z. B. Raum und Zeit als Gegenstände einer Anschauung [Reflexion] gefasst), empirisch, wenn die verknüpften Vorstellungen aus der Erfahrung stammen.

Das Vermögen, das diese Synthesis leistet, ist die Einbildungskraft. Kant nennt sie „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind".[2])

Die Kantische Einbildungskraft geht demnach weit über die Bedeutung und Wirksamkeit der Aristotelischen Phantasia hinaus. Sie hat nicht bloss „einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen"[3]) und bei Gelegenheit wieder zu reproduzieren, für Kant ist sie die Einheit schaffende Kraft überhaupt.

Die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauungen erfolgt in verschiedenen Stadien: das Mannigfaltige muss zunächst richtig und vollständig aufgefasst werden. Sämtliche Momente, sowohl des Empfindungs- als des Formelements in der Anschauung müssen in das Bewusstsein eingehen. Es ist „erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig".[4]) So ist bereits zur richtigen Auffassung, zur vollständigen Wahrnehmung eine Synthesis von seiten der Einbildungskraft erforderlich.[5]) Kant nennt sie die „Synthesis der Apprehension in der Anschauung".[6])

Wie bei Aristoteles der Prozess der Vereinheitlichung bezw. Verallgemeinerung des Einzelnen schon in der Wahrnehmung beginnt, indem nicht das Einzelne als solches, sondern nur dessen sinnliche Form als ein bereits relativ Allgemeines aufgefasst wird, so bereitet sich auch nach Kant die zur Erkenntnis notwendige

---

1) Kr. 94.
2) Kr. 95.
3) Kr. 672.
4) Kr. 115.
5) Wahrnehmung ist nach Kant „das empirische Bewusstsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist". (Kr. 162.)
6) Kr. 115.



Einheit bereits in der Wahrnehmung, dem Bewusstwerden der Anschauung vor. Der Synthesis der Apprehension verdanken wir auch die Vorstellungen des Raumes und der Zeit, „da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen . . . erzeugt werden können“.[1])

Aber auch wenn die einzelnen Elemente der Anschauung richtig aufgefasst sind, ist immer nur ein Einzelnes, eine isolierte Einzelvorstellung gegeben. Folgt aber in unserem Vorstellungsverlauf eine Vorstellung auf die andere, um dann zu entschwinden, und ist in jedem Augenblick nur eine im Bewusstsein gegenwärtig, so ist kein Erkennen möglich; denn dies erfordert, dass die Vorstellungen zu einander in Beziehung gesetzt, verbunden und getrennt werden. Damit dies möglich sei, müssen bei der Auffassung einer Vorstellung die früheren wieder erzeugt werden können. Dies leistet die Einbildungskraft in der „Synthesis der Reproduktion“.[2])

Eine ungeordnete und regellose Reproduktion wäre indessen völlig wertlos. Wir sind uns bewusst, Vorstellungen nicht willkürlich mit einander verbinden, „mit einander vergesellschaften“, assoziieren zu können. Wir fühlen einen Zwang, diese Vorstellung mit dieser, jene mit jener zu verbinden. Zunächst freilich können sich die Vorstellungen auch nach ihren zufälligen räumlichen, zeitlichen Bestimmtheiten, nach zufälligen Ähnlichkeiten reproduzieren. Hier handelt es sich also um jene sogenannten Regeln

---

[1]) Kr. 116. Vgl. Riehl, Kritizismus I, 379. Es ist übrigens nicht ganz klar, ob Kant hier wirklich von der Vorstellung des Raumes und der Zeit im Gegensatz zur Raum- und Zeitform spricht; denn der Kantische Ausdruck „Vorstellung des Raumes“ kann beides bedeuten, besonders wenn ein Gegensatz zwischen Anschauungsform und Anschauung nicht betont werden soll. Ist aber hier wirklich von der Vorstellung des Raumes (= der vorgestellte Raum) die Rede, so muss wohl diese apriorische Erzeugung so gedacht werden, dass durch die Anwendung der Raum- und Zeitform auf die Empfindungen und das geistige Durchlaufen der in Raum und Zeit geordneten Empfindungs- bezw. Anschauungswelt Raum und Zeit selbst zum Bewusstsein kommen, d. h. „Vorstellungen“ werden.

[2]) Kr. 116 ff.; vgl. Kr. 130, wo Kant sagt: „Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren. Es ist klar, dass selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjektiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen . . .“



der Assoziation. Reproduzieren sich aber zwei Vorstellungen nach einer solch zufälligen Bestimmtheit oder Ähnlichkeit, so sind wir uns der Zufälligkeit der Verbindung wohl bewusst. Anders ist es bei jenen Vorstellungen, die sich uns mit Notwendigkeit immer in der gleichen Verbindung aufdrängen. Der Grund dieser Notwendigkeit muss offenbar in den Erscheinungen selbst liegen, nicht wie bei den Regeln der Assoziation in der zufälligen Reihenfolge bei der Apprehension u. ä. Diese objektive Regel, nach der die Erscheinungen verknüpft sind, und die der Grund für die Gesetzmässigkeit unseres Vorstellens ist, nennt Kant „die Affinität des Mannigfaltigen".[1])

Alle Reproduktion würde aber vergeblich sein, wenn wir nicht in den reproduzierten Vorstellungen die früher apprehendierten wieder zu erkennen vermöchten; denn dann würde die reproduzierte Vorstellung für uns die gleiche Bedeutung haben wie eine, die zum erstenmal ins Bewusstsein tritt. Aber nicht nur muss die Identität zwischen einer Vorstellung und ihrem reproduzierten Abbild erkannt werden können, sondern auch die begriffliche Identität einer neuen Vorstellung mit einer früheren — d. h. der auf Grund früherer Anschauungen gebildete Begriff muss als auf eine bestimmte, neue Anschauung anwendbar erkannt werden, daher diese Synthesis die „der Rekognition im Begriffe" heisst.[2])

Diese Rekognition, die Erkenntnis der Identität zeitlich unterschiedener Vorstellungen, ist aber offenbar nur möglich, wenn das Bewusstsein, gewissermassen der Hintergrund des Vorstellungsverlaufes, in allem Wechsel der Vorstellungen sich selbst gleich bleibt. Dieses Bewusstsein kann darum nicht das empirische sein, das mit unseren Vorstellungen wechselt. „Das Bewusstsein seiner Selbst, sagt Kant, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung, ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption. Das, was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muss

---

[1]) Kr. 125: „Der Grund der Möglichkeit der Assoziation (Assoziation ist hier im Sinne der notwendigen Verknüpfung, z. B. der kausalen, gebraucht) des Mannigfaltigen, sofern es im Objekte liegt, heisst die Affinität des Mannigfaltigen."

[2]) Kr. 118.



eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht, welche eine solche transscendentale Voraussetzung geltend machen soll."[1]) Diese „transscendentale", „reine", „ursprüngliche Apperzeption" ist also die Bedingung aller Einheit unserer Erkenntnis.[2]) Durch sie werden die Vorstellungen erst meine Vorstellungen; sie kommt zum Ausdruck in dem „Ich denke". „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben soviel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein."[3]) Es braucht also zwar nicht das klare Bewusstsein einer Vorstellung als meiner Vorstellung vorhanden zu sein, aber dieses Bewusstsein muss jederzeit möglich sein;[4]) denn nur unter dieser Bedingung ist mir die Vorstellung nicht etwas Fremdes, nicht etwas, das in keine Beziehung zu mir treten kann.

Um aber der Identität des Bewusstseins in verschiedenen Vorstellungen selbst bewusst werden zu können, ist notwendig, erst ihrer Synthesis, ihrer Verbindung bewusst zu werden. Erst aus der synthetischen fliesst die analytische Einheit der Apperzeption. Das Bewusstsein von der Identität des eigenen Selbst, davon, dass das Ich, das früher vorstellte, das nämliche ist wie dasjenige, das jetzt vorstellt, erlangen wir also erst aus dem Bewusstsein der Identität der früheren mit den jetzigen Vorstellungen.[5])

---

1) Kr. 121.

2) In den Vorlesungen Kants wird zwischen intellektueller und empirischer Apperzeption unterschieden und es heisst da: „Wenn ich mir vermittelst meines inneren Sinnes bewusst bin, so ist dies empirische Apperzeption (hier muss ich mir selbst gegeben sein), aber ich bin mir dadurch gar nicht meiner Tätigkeit bewusst, sondern durch die intellektuelle Apperzeption geschieht das." Heinze, Vorlesungen Kants, Abh. d. Kgl. Sächs. Akad. d. W. 597.

3) Kr. 659.

4) Wenn Cohen (Logik, 15) glaubt, dass sich bei Kant die Einheit des Bewusstseins „als die Einheit des wissenschaftlichen Bewusstseins" definierte, so ist dies wohl kaum richtig. Stellt man die Einheit des Bewusstseins, die transscendentale Apperzeption, in den Erkenntnisprozess hinein, wie es Kant in der 1. Aufl. tut, so muss es offenbar als die Bedingung des erkennenden Denkens überhaupt, als die Einheit schaffende Funktion im Vorstellungsverlauf überhaupt gefasst werden. Vgl. Hölder, 81.

5) Kr. 660 f.

Soll aber eine Verbindung von Vorstellungen im reinen Bewusstsein überhaupt möglich sein, so müssen die Vorstellungen, die Anschauungen die Fähigkeit haben, in das Bewusstsein einzugehen, d. h. sie müssen zum voraus seinen Regeln und Gesetzen entsprechen: diese aber sind nichts anderes als die Kategorien. Sie stellen die verschiedenen Arten dar, auf die das Bewusstsein die Vorstellungen verbindet, eben zur Bewusstseinseinheit zusammenschliesst. Denn die „Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten . . . Die Möglichkeit aber, ja sogar die Notwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperzeption haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss sein, d. i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muss, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann".[1])

Die Kategorien wurden früher als Einheitsfunktionen des Denkens bestimmt; nun aber beruht alle Einheit des Denkens auf der Einheit des reinen Selbstbewusstseins, auf der Einheit der transscendentalen Apperzeption, darum haben die Kategorien in dieser ihren letzten Grund. Wie die Bedeutung der Anschauungsformen Raum und Zeit darin besteht, dass überhaupt keine Anschauung, keine Vorstellung möglich ist als eben in ihnen und durch sie, so beruht der Wert der Kategorien darauf, dass alle Verknüpfung von Anschauungen zu Urteilen, zu Begriffen, ihnen gemäss sein muss; denn nur dann kann überhaupt eine solche Anschauungseinheit in das Bewusstsein eingehen. Es mag noch die verschiedensten Arten möglicher Verknüpfung geben, für uns giebt es nur diejenigen, die sich in den Kategorien darstellen; denn nur diese sind aus unserem Bewusstsein selbst, aus der seinem Wesen entsprechenden Einheitsfunktion, dem Urteil, abgeleitet.

Demnach muss alles, was Gegenstand, Objekt des Bewusstseins werden soll, bereits nach kategorialen Gesichtspunkten verknüpft und gestaltet sein. Alle Erscheinungen — denn nur

---

[1]) Kr. 124.

solche giebt die Sinnlichkeit — müssen also, bevor sie noch in das Bewusstsein eintreten können, gesetzmässig verbunden sein, sei es nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung oder Substanz und Accidens oder nach irgend einer der anderen Kategorien.[1])

„Also stehen, so schliesst Kant, alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die blosse Folge ist.“[2]) Hier treffen wir nun wieder auf die Affinität, auf die objektive Regel in den Erscheinungen, die der Grund für die Gesetzmässigkeit unseres Vorstellens ist, und es erhebt sich endgiltig die Frage: woher stammt diese Gesetzmässigkeit, woher stammt diese objektive Verknüpfung der Erscheinungen?

Das Vermögen der Synthesis ist nach Kant die Einbildungskraft. Hatte diese aber bis jetzt nur den Charakter einer reproduktiven Kraft in der Konstruktion von Anschauungs- und Erinnerungsbildern gezeigt, so erscheint sie nunmehr als die produktive Einbildungskraft, als „ein Vermögen einer Synthesis a priori“ und ihre Funktion als „die transscendentale Funktion der Einbildungskraft“.[3]) Sie schafft in vorbewusster Tätigkeit nach den Regeln des Verstandes die kategoriale Gesetzmässigkeit in die Anschauungswelt hinein.

Gänzlich isolierte, unverknüpfte Anschauungen sind tatsächlich in unserem Bewusstsein niemals gegeben, sie sind immer schon irgendwie mit einander verbunden, und Grund dieser Synthese ist die Einbildungskraft. Schon in der Apprehension betätigt sie sich als gesetzgebende, ordnende Kraft und mit dem Fortschritt der apprehendierenden Tätigkeit schreitet auch sie höher und höher, bis sie in den Anschauungen die begriffliche Einheit zustande gebracht

---

[1]) „Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperzeption. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss — —“ Kr. 125.

[2]) Kr. d. r. V. 125/126.

[3]) Kr. 132.



hat. Darum nennt Kant die Einbildungskraft „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst".[1])

Nach den Normen der Kategorien, „den Kategorien gemäss"[2]) geht also die synthetische Tätigkeit der Einbildungskraft durch den ganzen Erkenntnisprozess hindurch.[3]) Sie stellt so ein Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand dar; denn durch sie „bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andrerseits in Verbindung. Beide äussersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen".[4])

Eigentümlich aber berührt es uns, wenn Kant die Einbildungskraft „der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit" rechnet, wenn auch nur zum Teil,[5]) oder wenn er gar sagt: „An sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint."[6]) Hier kann offenbar Sinnlichkeit nicht im strengen Sinn gleich Rezeptivität verstanden sein; denn rezeptiv ist die Einbildungskraft nie, vielmehr ist sie das Vermögen der Synthesis *κατ' ἐξοχήν*. Sinnlich kann sie also nur heissen, insofern sie in der Sinnlichkeit wirkt und die aufgefassten (apprehendierten) sinnlichen Vorstellungselemente zusammenfasst; dagegen ist ihre Funktion intellektuell, wenn sie den sinnlichen Stoff nach den Gesichtspunkten der Kategorien formt. Die Apprehension muss, wie Kant sagt, zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen,

---

[1]) „Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder und Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird." (Kr. 130, Anm.)

[2]) Kr. 672.

[3]) Vgl. Hölder 73.

[4]) Kr. 133.

[5]) Kr. 672.

[6]) Kr. 136.

um ihre Funktion intellektuell zu machen.[1]) Aber ihre Verwandtschaft mit dem intellektuellen Vermögen, mit dem Verstand, ist entschieden weit grösser als diejenige mit der Sinnlichkeit. Man könnte sie den in der Sinnlichkeit wirkenden Verstand nennen; denn sie ist „nichts anderes als der unbewusst arbeitende Verstand".[2]) Damit stimmt jene Definition der Einbildungskraft überein, in der Kant die tiefe Bedeutung dieses „Grundvermögens der menschlichen Seele"[3]) für sein erkenntnistheoretisches System charakterisiert: sie ist ihm „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns selten nur einmal bewusst sind".[4])

Ist aber alle Synthesis, die im Erkenntnisprozess notwendig wird, „die blosse Wirkung der Einbildungskraft, so fällt dem Verstande die Aufgabe zu, „diese Synthesis auf Begriffe zu bringen".[5]) Der Verstand bringt sich also die in vorbewusster Tätigkeit durch die Einbildungskraft in der Erscheinungswelt geschaffene Gesetzmässigkeit zum Bewusstsein und erhält dadurch die Kategorien, die „reinen Verstandesbegriffe". Wurden sie als die Funktionen des Verstandes bestimmt, so ist dieser Ausdruck nun dahin zu modifizieren, dass die Kategorien als Funktionen dem „unbewussten" Verstand oder der Einbildungskraft, die Kategorien als Begriffe dagegen dem „bewussten" Verstand angehören. Doch ist diese Scheidung bei Kant nicht streng durchgeführt, so wenn er vom Verstand spricht, „der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist".[6])

Weshalb nun aber die Einbildungskraft bezw. der Verstand das Anschauungsmaterial gerade nach diesen Einheitsbeziehungen,

[1]) Kr. 133. Vgl. K. Fischer, Kant I, 414. Wenn Hölder (S. 47) erklärt, „dass die Einbildungskraft weder ganz noch teilweise zur Sinnlichkeit gehören kann", so widerspricht dies den angeführten Stellen direkt. Dass freilich die Einbildungskraft nicht der Sinnlichkeit im engsten Sinne gleich Rezeptivität angehört, zeigt ihre ganze Stellung bei Kant. Indessen ist zu bemerken, dass Kant diesen strengen Sinn der Sinnlichkeit auch sonst nicht voll zu wahren vermochte: die Raum- und Zeitform legen oftmals den Gedanken an Funktionen der Sinnlichkeit mehr als nahe.

[2]) Hölder 19. Vgl. Vaihinger, Komm. I, 486.

[3]) Kr. 133.

[4]) Kr. 95.

[5]) Kr. 95.

[6]) Kr. 661.

gerade nach diesen Kategorien verbindet und ordnet, dafür „lässt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind".[1]) —

Die Tatsache und der Grund der Möglichkeit einer Verbindung der beiden Erkenntnisfaktoren: Anschauung und Begriff (Kategorie) ist nun dargelegt. Die Kategorien gelten deshalb von den Erscheinungen und haben Anwendung auf dieselben, weil nach den Regeln, wie sie sich in den Kategorien darstellen, die Erscheinungswelt von Anfang an konstruiert wurde: die Anschauungs- bezw. Erscheinungswelt ist nach den Regeln des Verstandes gebildet, darum müssen die Regeln, die der Verstand in sich trägt, mit den Regeln der Erscheinungswelt übereinstimmen, d. h. die Kategorien gelten von den Erscheinungen, und zwar gelten sie unbedingt und von allen Erscheinungen, weil die Kategorien diese als Gegenstände einer möglichen Erfahrung selbst erst ermöglichen.

Mit diesem Resultat ist Ziel und Zweck der „Transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" erreicht. Kant nennt diese Deduktion das Schwierigste, das jemals zum Behufe der Philosophie geleistet worden sei. „Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe . . . als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt — endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit".[2]) Er bestimmt sie auch als „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen" und unterscheidet sie von der empirischen Deduktion, „welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden".[3]) Die erstere hat die Rechtmässigkeit, die letztere das Faktum der Anwendung apriorischer Begriffe auf Gegenstände, d. h. Erscheinungen, zu erweisen.

Als Resultat der Deduktion nennt Kant am Schluss derselben in der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft (1781): „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer

[1]) Kr. 668.
[2]) Kr. 683.
[3]) Kr. 104.

Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transscendentalen Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen".[1]) In diesen Worten scheint nicht bloss das Programm der Deduktion, sondern das der ganzen Kritik dargelegt zu sein.[2])

Doch weichen die verschiedenen Fassungen der Deduktion in der 1. und 2. Auflage der Kritik und der Prolegomena nicht unerheblich von einander ab.[3]) Da er aber in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (1783), öfters auf die Deduktion der Kr. d. r. V. verweist und deren Methode als die eigentlich sichere kennzeichnet, so kann hier die Frage nur darauf gehen, was in den Deduktionen der beiden Auflagen der Kritik Prinzip der Beweisführung sei, und welches der methodische Weg, der von diesem Prinzip zu den Einzelresultaten hinführe. — Der methodische Weg ist der synthetische, d. h. Kant setzt aus den Erkenntniselementen die Erkenntnis selbst zusammen.[4]) — Das Prinzip der Deduktion ist das der „Möglichkeit der Erfahrung", die ihrerseits in enger Beziehung zur transscendentalen Apperzeption steht; denn auf der letzteren beruht alle Möglichkeit der Erfahrung; sie ist erste Bedingung einer erfahrungsmässigen Erkenntnis. —[5])

Gegen eine absolute Skepsis ist kein anderer Beweis zu erbringen, als dass wir auf unser unauslöschliches und unabweisbares Bewusstsein, Erkenntnis zu haben, rekurrieren. Wenn sich aber die Möglichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis darthun lässt, so ist eben jenes Bewusstsein Beweis genug für deren Wirklichkeit. Darum kann die Möglichkeit der Erkenntnis, die „Möglichkeit der Erfahrung" wohl als Prinzip fungieren, wie es

[1]) Kr. 136.

[2]) Vgl. Adickes, Kantst. I, 178.

[3]) Die Prolegomenen setzen die Erfahrungswissenschaft voraus und beweisen von hier aus die Kategorien als deren notwendige Bedingung. In der ersten Auflage tritt vor allem die psychologische Einkleidung hervor, die in der zweiten Auflage weggelassen ist. Sonst ist im wesentlichen ihr Gedankengang derselbe. Vgl. Riehl, Kritizismus I, 374.

[4]) Wie er zu den Erkenntniselementen gelangt, wird bei der Behandlung des a priori und seiner Entdeckung des näheren dargelegt werden.

[5]) Vgl. Kr. 124.

in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe geschieht. Kant schliesst: Soll Erfahrung (dieses Wort im strengen Sinn gleich zu einem notwendigen Zusammenhang im Bewusstsein verknüpfte Vorstellungen von Gegenständen gebraucht) möglich sein, so müssen Gesetze wie Kausalität u. ä., d. h. die Kategorien, von den Gegenständen der Erfahrung gelten, und zwar notwendig, a priori, gelten; dies aber kann, psychologisch betrachtet, nur der Fall sein, wenn der Zusammenhang der Erfahrungswelt allererst nach den Normen der Kategorien geschaffen wird. Dies aber wiederum ist nur möglich, wenn die verknüpften Gegenstände, die Erfahrungsobjekte, nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Die „Möglichkeit der Erfahrung" schliesst also sowohl ein objektives als ein subjektives Moment in sich.[1])

5. Kapitel.
Die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände (das transscendentale Schema) bei Kant.

Die transscendentale Deduktion hat die Kategorien als Prinzipien einer möglichen Erfahrung erwiesen und gezeigt, dass sie auf die Erscheinungen Anwendung finden, weil ihre Gesetzmässigkeit mit den Gesetzen des Verstandes zusammenstimmt. Denn die „Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir

---

[1]) Wenn nach Riehl und ebenso nach Cohen die „Möglichkeit der Erfahrung" im objektiv-logischen Sinn zu verstehen, die Geltung der Kategorien nur die logische Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung ist, und Kant keine subjektiv-psychologische Begründung und Erklärung dieser logischen Voraussetzung geben will, so spricht dagegen vor allem die ganze Schilderung der Tätigkeit der Einbildungskraft in der 1. Aufl. der Kritik z. B. vgl. Kr. 126, 134. Wenn darum Riehl (Kantst. IX, 517) bemerkt: „Kant gebraucht diesen Ausdruck („Möglichkeit der Erfahrung") durchweg im objektiven, nicht im subjektiven Sinne", so scheint ein Gegensatz hereingetragen, den Kant — wenigstens in dieser Schärfe — nicht aufgestellt hat. Dagegen legt Vaihinger, Komm. II, 174 den Hauptwert auf die subjektive Seite jenes Ausdrucks und will in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe diese allein gelten lassen. Hierbei ergiebt sich jedoch die Schwierigkeit, dass, wenn die „Möglichkeit der Erfahrung" bloss subjektiv als die subjektive Möglichkeit, die zu einer Erfahrung notwendigen Funktionen zu vollziehen, gefasst wird, die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis in der Luft schwebt; denn die Allgemeingültigkeit muss doch einen tieferen Grund haben als die subjektive Notwendigkeit. Dieser letztere Punkt wird indess später noch zu behandeln sein.

Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemütes, ursprünglich hineingelegt".[1]) Wie aber näherhin diese Anwendung möglich ist, das ist damit noch nicht gesagt. Die Kategorien als reine Verstandesbegriffe scheinen doch von den Anschauungen so sehr verschieden zu sein, dass eine unvermittelte Anwendung nach Kants Auffassung nicht möglich ist. Die Allgemeinheit jener Begriffe als Begriffen von Gegenständen überhaupt erfordert eine Vermittelung, wenn sie Begriffe von bestimmten Gegenständen der Erfahrung werden sollen.[2]) Diese Vermittelung übernimmt „das transscendentale Schema".[3]) Dieses besteht in „der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren (der Erscheinungen) unter die erste (die Kategorie) vermittelt".[4])

Die Zeit ist einerseits als allgemeine und apriorische Form mit der Kategorie, andererseits aber, weil in jeder empirischen Vorstellung enthalten, mit der Erscheinung gleichartig und eben deswegen geeignet, als Mittelglied zwischen Kategorie und Anschauung zu treten. Dadurch, dass die Zeit durch die Kategorien, die Erfahrungsgegenstände durch die Zeit bestimmt sind, erlangt die Kategorie Anwendbarkeit auf die Erfahrung.

Das Schema ist nun eine Art Bild, das den Begriff begleitet, aber es ist allgemeiner als ein sinnliches Anschauungsbild, es ist „mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriff gemäss eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst".[5]) Die Anschauungsbilder haben etwas Konkretes, Bestimmtes an sich, das dem Schema fehlt. Das Schema ist gewissermassen die allgemeine Form des Anschauungsbildes, der reine Verstandesbegriff die allgemeine Form des Schemas.

---

[1]) Kr. 134.

[2]) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erf. 338.

[3]) Kr. 142|143: „Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andrerseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema."

[4]) Kr. 143.

[5]) Kr. 144.

Wie das Anschauungsbild ist auch das Schema „jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft".[1]) Es zeigt sich hier wieder die vermittelnde Stellung der Einbildungskraft zwischen Sinnlichkeit und Verstand.

Die einzelnen Schemate sind nach Kategorien geordnet: Zahl (Qualität), Grad in der Empfindung (Realität), Beharrlichkeit in der Zeit (Substanz), Succession nach einer Regel (Kausalität), Zugleichsein (Gemeinschaft), Dasein in irgend einer Zeit (Möglichkeit), Dasein in einer bestimmten Zeit (Wirklichkeit), Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit (Notwendigkeit).[2] „Die Schemate, so schliesst Kant ihre Aufzählung, sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorie auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände."[3])

Die Lehre „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" vollendet damit die Aufgabe der Deduktion, indem sie das Wie der Anwendbarkeit der reinen Verstandesbegriffe auf Anschauungen erklärt. Sie führt aber zugleich hinüber zu „dem System der Grundsätze des reinen Verstandes". Diese stellen gewissermassen die Kategorien in ihrer Anwendung dar. Für ihre Charakteristik mag ein Wort Überwegs genügen: „Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien",[4]) dem ein solches von Windelband noch erklärend zur Seite treten kann: „Jeder dieser Grundsätze enthält nichts anderes als das Urteil, dass die betreffende Kategorie

---

[1]) Kr. 144.

[2]) Kr. 145 ff. Vgl. Riehl, Kritizismus I, 403; Überweg-Heinze, Gesch. d. Philos. III, 328.

[3]) Kr. 147. Von dem Schematismus handelt Kant auch in einem Brief an Tieftrunk vom 11. Dezember 1797 (XII, 233). Es ist bemerkenswert, wie in der Lehre vom Schematismus die Zeitvorstellung, die ja sonst der Raumvorstellung ganz parallel behandelt wird, hervortritt. — Ob die Schemate notwendig (vgl. Überweg-Heinze, III, 328 Anm.), ob sie, wie Riehl (Kritiz. I, 402) glaubt, Begriffe im eigentlichen Sinn seien und was darüber hinausliege nur noch das Wort, das diese Vorstellungen bezeichnet, aber keine für sich fassbare Vorstellung mehr bedeute, kann hier nicht weiter untersucht werden. Simmel (Kantst. I, 422) bezeichnet die Lehre vom Schematismus als eine Theorie der Induktion und wohl nicht mit Unrecht.

[4]) Gesch. d. Philos. III, 328.



oder Kategorienklasse auf jede Erscheinung ihre Anwendung zu finden habe".[1])

Der ganze Prozess der Erkenntnis, in dem die Einbildungskraft als die synthetische, wirkende Macht — das reine Selbstbewusstsein, die transscendentale Apperzeption, als der bleibende, einheitliche Hintergrund erscheint, und dessen Analyse sind nunmehr zu einem gewissen Abschluss gelangt, und ein Rückblick zeigt, in wie wenigen Punkten hier eine Parallele zwischen Kant und Aristoteles hergestellt werden kann — und dennoch besteht ein enger Zusammenhang: Kants System ist zeitlich später, logisch früher als das aristotelische, weil die Voraussetzung des letzteren. Aristoteles beginnt mit der Voraussetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis; und er zeigt, wie im Einzelnen der Erkenntnisprozess von Stufe zu Stufe fortschreitet, bis der Höhepunkt in der Erfassung des unwandelbaren, bleibenden Seins der Dinge erreicht ist. Das Problem Kants dagegen ist die Möglichkeit der Erkenntnis. Er fragt nach dem tiefsten Grund und den Bedingungen dieser Möglichkeit, und nachdem er die Elemente gefunden hat, welche die Erkenntnis konstituieren müssen, falls es überhaupt eine solche geben soll, gestaltet er die Erkenntnis aus diesen Elementen; doch geht dies letztere nur mehr oder weniger nebenher. Aufgabe der Kritik war es in erster Linie, eine Grundlage und nicht ein System zu schaffen; aber das System ist implicite in ihr enthalten. — An dem Punkte, an welchem Kant aufhörte, setzt die aristotelische Untersuchung ein: bei dem Beweis bezw. der Voraussetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntnis.

6. Kapitel. (Anhang.)
Das a priori bei Kant.

In der ganzen Kritik der reinen Vernunft und im ganzen System Kants spielt der Begriff des „a priori" eine so gewichtige Rolle, dass die Frage nach der Bedeutung desselben nicht umgangen werden kann.

Der Gegensatz von a priori und a posteriori geht in letzter Linie auf Aristoteles zurück, und zwar bedeutet a priori zunächst die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen, a posteriori die-

[1]) Gesch. d. neueren Philos. II, 81.



jenige aus den Wirkungen. Später wurde a posteriori der Terminus für alle Erfahrungserkenntnis, während apriorische Erkenntnis der Vernunfterkenntnis gleichgesetzt wurde.

Bei Kant erlangten die beiden Begriffe wieder hohes Ansehen, vor allem durch seine Scheidung von Form und Stoff, Verstand und Sinnlichkeit. A priori — a posteriori deckt sich bei ihm geradezu mit diesen Begriffspaaren. Alles, was Form der Erkenntnis ist, bezw. auf dieselbe Bezug hat, ist a priori; was dagegen in der Erkenntnis Materie heisst oder sich auf sie bezieht, ist a posteriori. Infolgedessen wird der Begriff a priori teilweise in eine ganz neue Sphäre gerückt, während das a posteriori die Bedeutung der Erfahrungs- und daher zufälligen Erkenntnis beibehält.

Hatte bisher auch die Anwendung eines allgemeinen Erfahrungssatzes auf einen bestimmten Fall als a priori gegolten, so will Kant jetzt „unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden".[1])

Wie nun aber näherhin Kant dieses a priori aufgefasst habe bezw. aufgefasst wissen wolle: ob zeitlich oder logisch, psychologisch oder transscendental, darüber herrscht bis heute Streit. Die Frage ist die: versteht Kant unter a priori eine Bewusstseinserscheinung, forscht er nach ihrem Ursprung, bedeutet es gar ein zeitliches Vorhergehen im Bewusstsein oder aber fragt er nur nach dem Erkenntniswert? Bedeutet ihm a priori alles, was Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, und beschränkt sich dessen Bedeutung wirklich hierauf?

Zunächst, was sagt Kant selbst über sein „a priori"? In der Einleitung zur 1. Aufl. der Kritik heisst es: „Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der Notwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig vor sich selbst klar und gewiss sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori."[2]) Dann spricht er von Erkenntnissen, „die ihren Ursprung a priori haben müssen und die vielleicht nur dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen." Das hier angeführte Kriterium der Erkenntnis a priori: dass sie „vor sich selbst klar und gewiss" sei, wird sonst nirgends mehr genannt, und so ist demselben jedenfalls nicht viel Wert beizulegen. Da-

[1]) Kr. 648.
[2]) Kr. 34.



gegen ist der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit dem Kantischen a priori wesentlich verbunden. „Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander.“ [1])

A priori ist vor allem das, was die notwendige Voraussetzung einer allgemeingültigen Erkenntnis ist, d. h. die Anschauungs- und Denkformen. Beide sind nicht von der Erfahrung entlehnt, sie „liegen im Gemüte bereit“, „gehen vor dem Objekte, vor der Erfahrung vorher“. Dass aber damit nicht ein wirklich zeitliches Vorhergehen, ein Bereitliegen als fertige Form gemeint ist, zeigt eine Stelle in der transscendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum, wo es heisst: „Wie kann eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann?“ [2]) Und er antwortet auf diese Frage: „Offenbar nicht anders als sofern sie bloss im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.“ Diese Stelle zeigt, wie die von Kant scheinbar ganz klar ausgesprochene zeitliche Priorität der apriorischen Formen in nichts zerfliesst.

Während Vaihinger[3]) das „a priori“ psychologisch fasst, verstehen Riehl[4]) und Cohen dasselbe logisch-transscendental: a priori ist das, „was der Ordnung der Begriffe nach zur Begründung der Erkenntnis vorauszusetzen ist“; [5]) es „bedeutet im transscendentalen Sinn nur den Erkenntniswert“.[6])

Jedenfalls ist in der Subjektivität, in der subjektiven Notwendigkeit das a priori nicht erschöpft; denn Kant verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass etwa auch die Sinnesqualitäten a priori heissen sollten.[7]) Somit scheint der Geltungswert über die Apriorität zu entscheiden und es müsste diese also logisch-transscendental gefasst werden.

---

[1]) Kr. 649.
[2]) Kr. 54.
[3]) Komm. II, 170 ff.
[4]) Vgl. Kantst. IX, 267; 503, wo er den in seinem „Kritizismus“ eingenommenen Standpunkt festhält.
[5]) Riehl, Kantst. IX, 503.
[6]) Cohen, Kants Theorie d. Erf. 584.
[7]) Kr. 56.

Aber völlig hat Kant das Psychologische nicht vermeiden können und wohl auch nicht vermeiden wollen. Hinter jeder Bestimmung des a priori als „nicht aus der Erfahrung stammend" lauert die Frage: Woher kommt dann die apriorische Form? Und die Antwort kann nur lauten: Aus dem menschlichen Geist. Die Begriffe sind zwar nicht angeboren — die Annahme von angeborenen Begriffen nennt er eine „Philosophie der Faulen" (philosophia pigrorum)[1] — sondern (ursprünglich) erworben,[2] wie Kant selbst sagt, aber das „Gemüt", das er nun einmal zu einem gewissen, wenn auch noch so unbestimmten Träger von Tätigkeiten und Qualitäten macht, muss gewisse Bedingungen und Dispositionen für die Entstehung von apriorischen Erkenntnissen in sich tragen, die ihrerseits angeboren sind.[3] So lässt sich wohl von solchen Anlagen sagen, sie seien früher als die Erkenntnis selbst; die apriorischen Begriffe aber entstehen erst in und mit der Erfahrung, wo sich jene Dispositionen in entsprechenden Funktionen äussern.[4]

Als blosse Reaktionserscheinungen hat Kant die apriorischen Erkenntnisse nicht gefasst; denn hätte er die Formen „durch eine subjektive Reaktion auf die Vorstellungsinhalte entstehen"[5] lassen, so hätte die Rezeptivität bezw. Passivität der Sinnlichkeit und die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand überhaupt fallen müssen; denn in diesem Falle sind alle Formen eben Reaktionen eines und desselben Subjekts. Fasst man das a priori als „in der geistigen Organisation begründet", so bleibt die Schwierigkeit, weshalb denn Kant den Sinnesqualitäten die Geltung abgesprochen hat, die er den Anschauungsformen zuschrieb, bestehen. Denn die ersteren scheinen doch ebenso sehr in der menschlichen Organisation ihren Grund zu haben, wie Raum und Zeit, welche ja, was ihren Ursprung betrifft, nicht minder subjektiv sind als Geschmack und Farben,

Kant deutet aber wohl eine Lösung an, wenn er (allerdings nur in der 1. Aufl.) sagt: „Geschmack und Farben . . . sind nur

---

[1]) Diss. Sect. III, Schl. II, 406.

[2]) Brief Kants an Kosmann, Sept. 1789; XI, 79 ff.

[3]) Dass „Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung abzuleiten sind, weil sie mehr behaupten, als reine Erfahrung lehren kann, auf irgend eine Art dem denkenden Subjekt entstammen, also subjektiv a priori sein müssen", giebt auch Riehl zu (Kantst. IX, 267).

[4]) Kr. 54.

[5]) Gomperz, Methodologie, 243.

als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden."[1]) Damit stellt er offenbar diese sogenannten Sinnesqualitäten als „Wirkungen der besonderen Organisation" dem Raum und der Zeit als Wirkungen einer allgemeinen, notwendigen Organisation gegenüber. Die Anschauungsformen, wie auch die Kategorien, hätten dann ihren letzten Grund in einer überindividuellen, geistigen Organisation (Windelband), woraus sich ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erklären liesse.

Und auf Kantischem Standpunkte scheint wirklich diese Konsequenz unvermeidlich; denn sind Raum und Zeit wirklich bloss subjektiv, so kann von einer im Lauf der Entwickelung erfolgten Anpassung der physisch-psychischen Organisation des Menschen an die räumlich-zeitliche Wirklichkeit nicht gesprochen werden.[2])

Damit wäre auch die Objektivität des „a priori" gewahrt. Dann ist es nicht bloss der subjektive Ursprung, der das „a priori" vom „a posteriori" unterscheidet, nicht bloss die relative Notwendigkeit, dass ich kraft meiner subjektiven Organisation so anschauen, die Anschauungen in dieser Weise verknüpfen muss, es ist ein allgemeines Bewusstsein, eine transscendentale Apperzeption, die allem individuellen Bewusstsein zu Grunde liegt und dieses erst möglich macht. Das eigentümliche Verhältnis von Objektivität und Subjektivität im Kantischen System würde dadurch eine befriedigende Lösung finden: das individuelle Gesetz ist Ausfluss des allgemeinen Gesetzes.[3]) Darum sind Raum und Zeit, die Kategorien, das Prinzip der „Möglichkeit der Erfahrung" subjektiv und objektiv zugleich. — Aber freilich, es ist nur eine Konsequenz, es ist nicht Kants ausgesprochener Gedanke.

Eine Frage bleibt aber noch: Wie kommen wir zur Kenntnis der apriorischen Elemente? — Zunächst scheint es, als müsste das „a priori" selbst wieder auf irgend eine apriorische Weise, d. h. ohne Zuhilfenahme innerer oder äusserer Erfahrung erkannt werden. Und dann bliebe wohl kein anderes Mittel übrig, als einen gewissen intuitus intellectualis, eine intellektuelle Anschauung anzunehmen. Aber Kants Ansicht war dies sicherlich nicht; denn er eifert mit aller Macht gegen die Vermengung von Sinnlichkeit

---

1) Kr. 56. A. 28—29.
2) Vgl. Maier, Kantst. III, 38/39.
3) Michelis.



und Verstand, von Anschauen und Denken. Anschauung kommt nur der Sinnlichkeit zu.

Aber es ist offenbar auch nicht notwendig, das a priori selbst wieder irgendwie a priori zu erkennen. „Will man wissen, sagt Kant,[1]) wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muss man untersuchen, welches die Bedingungen a priori seien, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zu Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahiert." Der Sinn ist offenbar der, dass die empirischen Elemente durch Zergliederung der Erfahrung erkannt werden. Denn bei dieser Analyse stösst man auf Elemente, die unmöglich selbst wieder aus der Erfahrung stammen können; stammen sie aber nicht aus der Erfahrung und werden sie vollends als notwendige Bedingung jeder Erfahrung erkannt, so ist ihre Apriorität gegeben. Voraussetzung dabei ist freilich, dass Notwendigkeit unmöglich aus der Erfahrung bezw. Wahrnehmung stammen könne und dass die Empfindungen als die Materie der Erfahrung von sich aus jeder Ordnung entbehren.[2])

Derselbe Gedanke liegt wohl auch zu Grunde, wenn Kant[3]) sagt, dass wir den Zusatz zur Erfahrung, „den unser eigenes Erkenntnisvermögen hergiebt, von jenem Grundstoff nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat"; ebenso, wenn er erklärt:[4]) „In Ansehung des Raumes ist es nicht nötig zu fragen, wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sei; es ist genug, dass, da wir ihn einmal entwickelt haben, wir die Notwendigkeit, ihn zu denken, ihn mit diesen und keinen anderen Bestimmungen zu denken, aus den Regeln seines Gebrauches und der Notwendigkeit, die Gründe derselben unabhängig von der Erfahrung anzugeben, beweisen können."[5])

---

[1]) Kr. 118.
[2]) Kr. 124.
[3]) Kr. 647.
[4]) Brief an Kosmann. Sept. 1789. Akad. Ausg. XI, 79.
[5]) Ähnlich Kr. 87. Die Ansicht der Dissert. wurde schon früher dargelegt. Vgl. dazu Refl. 513. Klar ausgesprochen in den Prolegomena § 39, IV, 322|23. Dagegen stehen allerdings Aussprüche wie: „Jene (die reine Form des Raumes und der Zeit) können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen." Aber diese treten doch vor den ersteren zurück.

Cohen scheint darum im Sinne Kants zu sprechen, wenn er sagt: „Was a priori gelten will, braucht nicht a priori entdeckt zu sein."[1])

Kant gelangte wohl auf analytischem Wege, d. h. durch Analyse jener Bewusstseinszustände, die mit dem Anspruch, allgemeingültige Erkenntnis zu sein, auftreten, und durch Abstraktion von allem Empirischen, von allem, was zur Empfindung gehört, zu den apriorischen Elementen, und es ist kaum denkbar, dass er sich des Weges nicht bewusst war, der ihn zu seinem a priori geführt hat.

III. Teil.
Der Erkenntnisbegriff.
(Zusammenfassung.)

„Erkenntnis" ist nach Kant „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen".[2]) Ihrem Inhalt bezw. ihrer Zusammensetzung nach stellt sie also einen Komplex von Vorstellungen dar, die durch Vergleichung und Verknüpfung zu einer inneren Einheit, zu einem organischen Ganzen zusammengewachsen sind. Dies ist jedoch nur die eine Seite; denn nach einer andern Definition besteht Erkenntnis „in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt".[3]) Erkenntnis im Kantischen Sinn ist demnach einerseits ein logisches Gebilde, ein Urteil — denn die organische Verknüpfung von Vorstellungen erfolgt im Urteil — andererseits aber ist ein blosser Vorstellungskomplex, herausgelöst aus jedem Zusammenhang mit den vorgestellten Gegenständen, noch keine Erkenntnis, sondern ein leeres Phantasiegebilde: zu wirklicher Erkenntnis ist die Beziehung des Vorstellungskomplexes auf ein Objekt notwendig. Erkennen ist gegenständliches Denken, gegenständliches Urteilen.

Dieselbe Bedeutung — äusserlich betrachtet — hat das Wort „Erkenntnis" (*ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι, εἰδέναι*) auch bei Aristoteles. Gleichwohl besteht ein tiefgreifender Unterschied, der sich in folgenden Sätzen scharf ausspricht. Kant erklärt: „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen

---

1) Theorie d. Erf., 257.

2) Kr. 114.

3) Kr. 682.

der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben."[1]) Nach Aristoteles dagegen erkennen wir ein Ding, *ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνῳ γνῶμεν*[2]) oder *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς . . . ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν.*[3]) Der Unterschied ist jedoch ein innerer, nicht ein äusserer; denn Kant bestimmt die Erkenntnis, ganz übereinstimmend mit Aristoteles, auch als die „Vorstellung eines gegebenen Objekts als eines solchen durch Begriffe".[4]) Nach dem Aristotelischen System braucht der Geist nur das Bild der äusseren Weltwirklichkeit, die ihm durch die Sinne gegeben ist, in sich aufzunehmen und dann aus sich selbst heraus gewissermassen zu reproduzieren, während nach Kant der Geist nur einen rohen Stoff vorfindet, den er formen und gestalten muss, so dass an dem entstandenen Erkenntnisbild die subjektive Zutat einen ganz erheblichen Teil ausmacht. Ohne diese Zutat würde die ganze Gesetzmässigkeit in der Bildung und Verbindung der Vorstellungen, die doch das eigentlich konstituierende Moment in der Erkenntnis ausmacht, fehlen. Der Unterschied zwischen Aristotelischer und Kantischer Auffassung des Erkenntnisbegriffs muss sich also vor allem auf die Verschiedenheit in der Bestimmung des Objekts, des Gegenstandes gründen. Für beide ist er „gegeben", aber der Sinn dieses Gegebenseins ist nicht der gleiche.

Beide sind der Überzeugung, dass eine Erkenntnis, die mit Recht diesen Namen führen soll, notwendig und allgemeingültig sein müsse, ebenso dass eine solche Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit niemals aus der Erfahrung, der Wahrnehmung stammen könne. In diesem Sinne ist auch für Kant die Notwendigkeit eine Voraussetzung, d. h. soll es eigentliche Erkenntnis geben, so muss sie das Merkmal der Notwendigkeit an sich tragen. Während nun aber Aristoteles die Tatsache einer allgemeingültigen Erkenntnis nie bezweifelt hat, muss Kant diese Tatsache — wenigstens formell — zum Problem machen.

Kann aber das Bewusstsein der Notwendigkeit, mit der wir gewisse Vorstellungen auf einen Gegenstand, auf ein Etwas ausser uns beziehen, nicht aus der Erfahrung stammen, so muss es auf irgend eine andere Weise erklärt werden. Nach Aristoteles ist es

---

1) Kr. 119.
2) 1031, b, 6.
3) 71, b, 9.
4) Brief an Beck v. 20. Jan. 1792 (XI, 302).

der *νοῦς*, der in und durch die Erfahrung das Notwendige und Bleibende, das allem Wechsel der Erscheinungen zugrunde liegt, und damit auch die notwendigen Beziehungen der Objekte unter einander erfasst. Dass aber unsere Vorstellungen notwendig von den Dingen gelten, das beruht darauf, dass die Dinge das Primäre, die Vorstellungen erst das Sekundäre sind — allerdings mit der Einschränkung, dass das Denkvermögen schon vor der Einwirkung der Dinge der Möglichkeit nach die Vorstellungen in sich enthält, die dann durch die Affektion seitens der Dinge zur Aktualität geführt und zu aktuellen Vorstellungen werden. Die Wesensform des Dinges wirkt auf das erkennende Subjekt, wodurch in diesem ein adäquates Abbild jener Wesensform entsteht. Darum hat die Vorstellung bezw. der Begriff notwendige Beziehung auf die Dinge: der Begriff ist mit der Wesensform (logisch) identisch. Der Begriff ist also zwar aus der Erfahrung geschöpft, auf ihre Anregung hin entstanden, aber er ist nicht das Produkt der Erfahrung allein.

Leibniz hatte das Problem dadurch zu lösen gesucht, dass er zwischen den Monaden, die er als die konstituierenden Elemente des ganzen Universums annahm, nur eine harmonia praestabilita, nicht einen influxus physicus gelten liess. Die Monaden sind insgesamt vorstellende Wesen, so dass zwischen Geist und Materie nur ein gradueller Unterschied — grössere Klarheit bezw. Verworrenheit der Vorstellungen — besteht. Gegenseitige Einwirkung ist ausgeschlossen; jede Monade ist in ihrer Tätigkeit gänzlich auf sich gestellt. Sie ist einem Spiegel zu vergleichen, aber nicht einem solchen, der bloss reflektiert: sie erzeugt in jedem Augenblick das Weltbild in rein immanenter Tätigkeit. Unsere Vorstellungen stimmen nur darum mit der Weltwirklichkeit, d. h. der tatsächlichen Konstellation der Monaden, überein, weil die einzelne Monade so angelegt ist, dass ihr Vorstellungsverlauf in jedem Augenblick dem Verlauf des Weltgeschehens parallel ist.

Aber auf die Dauer vermochte sich die Annahme einer solchen prästabilierten Harmonie nicht zu behaupten. Schon Wolff gab sie in der strengeren Fassung auf, und bald trat der influxus physicus wieder an ihre Stelle. Mit der Annahme einer Wechselwirkung tauchte freilich auch sogleich wieder das ungelöste Problem auf, wie eine solche zwischen Welt und Geist, zwischen Leib und Seele möglich sei; was für ein Zusammenhang zwischen der Wirklichkeit und ihrer Vorstellung bestehe.

Die Entwicklung dieses Problems lässt sich im Kantischen Denken deutlich verfolgen. In den 60er Jahren beschäftigt ihn zunächst das Problem der Kausalität überhaupt und er gelangt zu der Überzeugung, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht durch begriffliche Analyse gewonnen werden könne. Wir treffen zuletzt auf unauflösliche Begriffe, die nicht mehr weiter reduzierbar sind. — In der Dissertation nimmt er im Anschluss an Crusius „gewisse eingepflanzte Regeln zu urteilen“[1]) an, reine Verstandesbegriffe, deren Anwendbarkeit auf die reale Welt vorausgesetzt oder doch nicht untersucht wird.

Aber bald wird er sich der ganzen Tiefe und Schwierigkeit des Problems bewusst. In dem bekannten Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772 erkennt er als „Schlüssel zu dem ganzen Geheimnis der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik“ die Frage: „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt vom Gegenstand affiziert wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei und wie diese Bestimmung unseres Gemütes etwas vorstellen, d. h. einen Gegenstand haben könne. Die passiven oder sinnlichen Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände, und die Grundsätze, welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit vor alle Dinge, insofern sie Gegenstände der Sinne sein sollen. Ebenso wenn das, was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objekts aktiv wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellet, so würde auch die Konformität derselben mit den Objekten verstanden werden können. . . . Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes, noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali). Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen.“ — So selbstverständlich es zu sein scheint, dass wir durch unser Denken,

---

[1]) X, 126.

unsere Vorstellungen nicht erst die Gegenstände hervorbringen, so schwer ist es, einen andern Zusammenhang zwischen Vorstellung und vorgestelltem Gegenstand als möglich zu erweisen. Soll nicht all unser Erkennen die Zufälligkeit und Unsicherheit der Wahrnehmung teilen, sollen wir nicht an der Möglichkeit einer notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnis verzweifeln, so muss es ein Erkennen geben, das irgendwie a priori, von der Wahrnehmung unabhängig ist — nur dieses kann im Sinne Kants mit Recht „Erkennen“ heissen.

Aber mit dieser Forderung scheint auch schon ihre Unerfüllbarkeit ausgesprochen; denn wie soll es Erkenntnis von Gegenständen geben, die von aller Wahrnehmung unabhängig ist, da uns doch ein Gegenstand eben nur durch die Wahrnehmung zugänglich ist. Die schwerwiegende Frage, die im Mittelpunkt des Kantischen Denkens steht, lautet also: Wie ist Erkenntnis a priori von Gegenständen möglich? oder, wie das Problem in der Kritik der reinen Vernunft formuliert wird: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

1. Kapitel.

Das Urteil als Form der Erkenntnis.

Jede wahrhafte Erkenntnis vollzieht sich im Urteil. In ihm kommen die Gesetze zum Ausdruck, welche mit unbedingter Notwendigkeit die Verbindung und Trennung von Vorstellungen beherrschen, und die eben darum den Grund für deren Allgemeingültigkeit bilden. Jedes folgerichtige Denken muss sich in Urteilen bewegen.[1]) Hierin stimmen Aristoteles und Kant völlig überein. Bei jenem beginnt das Wissen mit den unmittelbaren Sätzen (*προτάσεις ἄμεσοι*), den Prinzipien, und es endigt in Definitionen. Die Erkenntnis geht also vom Urteil aus und schliesst mit dem

---

[1]) Chr. Sigwart (Logik I, 8 f.) schreibt: „Wenn wir mit dem Zwecke der Erkenntnis denken, so wollen wir unmittelbar nur notwendiges und allgemeingültiges Denken vollziehen . . . Alles Denken, das unter diesen Gesichtspunkt (der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit) fällt, vollendet sich in Urteilen, die als Sätze innerlich oder äusserlich ausgesprochen werden. In Urteilen endigt jede praktische Überlegung über Zwecke und Mittel, in Urteilen besteht jede Erkenntnis, in Urteilen schliesst sich jede Überzeugung ab. Alle andern Funktionen kommen nur in Betracht als Bedingungen und Vorbereitungen des Urteils.“



Urteil. Ähnlich bei Kant. Erreicht aber jedes Denken, auch das auf das Praktische gerichtete, seine Vollendung im Urteil, dann umsomehr das theoretische, um das es sich hier allein handelt, jenes, das Wahrheit zum Ziel und Zwecke hat.[1])

Nur das Denken, wie es sich im Urteil darstellt, erfüllt beide Forderungen, die Kant an ein wahrhaftes Erkennen stellt: dass es nämlich ein Vorstellungsganzes sein und eine Beziehung auf das Objekt enthalten müsse.

2. Kapitel.

Der synthetische Charakter des Erkenntnisurteils.

Kann nun auch eine Erkenntnis unmöglich anders als in einem Urteil zum Ausdruck kommen, so bietet doch nicht etwa jedes Urteil ohne weiteres schon eine Erkenntnis im eigentlichen Sinn: nicht jede Verknüpfung zweier Vorstellungen -- einer Subjekts- und einer Prädikatsvorstellung — zur Einheit des Urteils ist im Sinne Kants ein Erkenntnisurteil: er unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Urteilen; nur die letzteren geben wirklich Erkenntnis.

„Analytische Urteile, sagt Kant, sind diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heissen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurteile heissen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obschon verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden."[2]) Als Beispiele führt er an: für das analytische Urteil den Satz: „Alle Körper sind ausgedehnt", für

[1]) 993, b, 19: *ὀρθῶς δ᾽ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας· θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ᾽ ἔργον.* Ähnlich ist nach Kant „die Transscendentalphilosophie eine Weltweisheit der reinen bloss spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Triebfedern (Bewegungsgründe) enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören". (Kr. 46.)

[2]) Kr. 39.



das synthetische: „Alle Körper sind schwer“, und in den Prolegomena sagt er, es gebe einen Unterschied der Urteile „dem Inhalt nach, vermöge dessen sie entweder bloss erläuternd sind und zum Inhalt der Erkenntnis nichts hinzuthun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntnis vergrössern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können“.[1])

Erschöpft sich jedoch der Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen wirklich in demjenigen der Erläuterungs- bezw. Erweiterungsurteile? Es könnte scheinen, dass dann bei verschiedenen Menschen oder bei demselben Menschen in verschiedenen Phasen seiner geistigen Entwickelung ein und dasselbe Urteil bald ein analytisches, bald ein synthetisches wäre. Denn bei dem einen ist schon im Begriff, bezw. in der Vorstellung eines Dinges enthalten, was einem andern als neu erscheint. Der Unterschied wäre also nur ein relativer, ein fliessender. Damit will aber doch nicht zusammenstimmen, wenn Kant sagt: „Diese Einteilung (in analytische und synthetische Urteile) ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr klassisch zu sein.“[2])

Aber es kann sich offenbar gar nicht darum handeln, zu untersuchen, ob dieses oder jenes Merkmal im einzelnen Fall bereits in der Vorstellung enthalten ist und also durch Analyse aus demselben gewonnen werden kann, sondern darum, ob überhaupt eine Vorstellung, oder besser ausgedrückt, eine Anschauung, mit einer anderen — und zwar mit dem Anspruch der Notwendigkeit — verbunden werden kann bezw. muss. Das Kantische Beispiel will offenbar besagen: wenn wir die Anschauung eines Ausgedehnten, eines Etwas im Raume haben, so nennen wir das einen Körper; also muss naturgemäss in der Vorstellung eines Körpers immer die eines Ausgedehnten enthalten sein, d. h. das Urteil: „der Körper ist ausgedehnt“, ist analytisch. Dagegen ist die Empfindung bezw. Anschauung, die durch die Bezeichnung „schwer“ ausgedrückt wird, etwas von der Anschauung „ausgedehnt“ durchaus Verschiedenes. Wie kommen wir nun dazu, diese beiden ganz verschiedenen Anschauungen in notwendigen Zusammenhang zu bringen, den Gegenstand, der uns als Träger der Anschauung

---

1) Proleg. § 2, IV, 266.
2) Proleg. § 3, IV, 270.

„schwer", und denjenigen, der als Träger von „ausgedehnt" erscheint, zu identifizieren? Dazu gehört eine Synthesis und in der Frage nach dem Grund bezw. der Rechtmässigkeit dieser Synthesis besteht das Problem.

Das Urteil: „der Körper ist schwer", kann also wohl scheinbar analytisch sein, indem durch Gewohnheit die beiden Anschauungen „Körper" und „schwer" immer mit einander in derselben Vorstellung auftreten und daher durch blosse Analyse dieser Vorstellung bezw. dieses Begriffes wieder getrennt, d. h. in einem Urteil ausgedrückt werden können. Aber diese Analyse ist nur durch eine vorausgegangene Synthese möglich; darum ist dieses Urteil, streng genommen, immer ein synthetisches; denn nur durch die Verknüpfung zweier verschiedener Anschauungen ist es überhaupt möglich.

Eigentlich analytisch sind darnach nur diejenigen Urteile, in denen der Begriff entweder nur durch einen anderen sprachlichen Ausdruck derselben Sache „erläutert" wird (also in Nominaldefinitionen), oder aber das Prädikat im Subjektsbegriff schon zuvor, wenn auch verworren, gedacht war. — Doch müssen hier nach dem Obigen unter den Begriffen solche verstanden werden, die nicht erst durch Synthesis verschiedener unmittelbarer Vorstellungen entstanden sind, sondern die nichts weiter enthalten, als die durch die Anschauung unmittelbar gegebenen Merkmale. Hier findet also nur die Analysis des in der Anschauung bezw. Vorstellung unmittelbar Gegebenen statt. Die Verbindung von Begriff und Merkmal ist eine rein logische. Es bedarf dazu keiner weiteren Anschauung.

Der Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen kann also dahin bestimmt werden, dass bei den ersteren zur Verbindung von Subjekt und Prädikat eine Anschauung erforderlich ist, bei den letzteren dagegen nicht, oder dass bei jenen Anschauungen verbunden werden, bei diesen dagegen Vorstellungen bezw. Begriffe, die durch Analyse einer Anschauung oder eines irgendwie (willkürlich) gebildeten Begriffes gewonnen sind.[1])

---

[1]) Die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen bei Kant ist vielfach angegriffen worden. So hat Schleiermacher den Unterschied für nur relativ erklärt, weil der Begriff immer nur werdend sei. Sigwart bemerkt dazu: „Diese Kritik ist nach Kants eigenen Ausführungen vollkommen berechtigt. Ob ein Urteil über empirische Gegenstände analytisch ist oder nicht, kann niemals entschieden werden, wenn



Zuweilen macht es indessen den Eindruck, als ob das Unterscheidungsmerkmal weniger in der Erläuterung bezw. Erweiterung eines Begriffes liege, als vielmehr in der Verschiedenheit des Prinzips der synthetischen und analytischen Urteile. Jedes Urteil, das nach dem Gesetz des Widerspruchs eingesehen werden kann, ist analytisch, jedes andere synthetisch. „Alle analytischen Urteile, sagt Kant,[1]) beruhen gänzlich auf dem Satz des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht.“ Dagegen erfordern die synthetischen Sätze „noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss abgeleitet werden müssen, denn nichts darf diesem Grundsatz zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann“.[2]) Dieses Prinzip, auf dem alle synthetischen Sätze beruhen, lautet: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“ [3]) Nur dadurch sind allgemeingültige synthetische Urteile von Gegenständen gültig, dass diese Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind, die erst durch die Mitwirkung der „Bedingungen der synthetischen Einheit“, der Kategorien, entstanden sind.

Damit ist nun aber bereits das Gebiet der synthetischen Urteile a priori betreten. Bei ihnen handelt es sich um die Frage: Wie können Anschauungen bezw. Vorstellungen, die nicht in einem

---

ich nicht den Sinn kenne, welchen der Urteilende mit seinem Subjektswerte verbindet, den Inbegriff der Merkmale, die er auf diesem bestimmten Stadium der Begriffsbildung darin zusammengefasst hat.“ (Logik I, 135.) Und nach Paulsen ist der von Kant gegebenen Definition zufolge der Unterschied „nicht nur ein fliessender . . ., sondern er sinkt bis zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit herab . . . Aber die Einteilung ist identisch mit einer andern Einteilung, die wir am bestimmtesten bei Hume formuliert fanden: Urteile über Verhältnisse von Begriffen und Urteile über Gegensände“. (Versuch 171|172.) Cohen (Theorie der Erf. 400) hält Kants Definition von analytischen und synthetischen Urteilen für eine blosse Nominaldefinition. Der Sinn der Unterscheidung sei kein anderer als die Unterscheidung von allgemeiner und transscendentaler Logik. Ausführlich behandelt Vaihinger sowohl die Unterscheidung von analytisch und synthetisch (Komm. I, 259 ff.) als auch die Hauptfrage der Kritik: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? (Komm. I, 316 ff.)

[1]) Proleg. § 2, b, IV, 267 vgl. Logik § 36.

[2]) Proleg. IV, 267.

[3]) Kr. 155.

logischen Verhältnis (z. B. wie der Begriff zu seinem Merkmal) zu einander stehen, a priori, d. h. ohne dass Wahrnehmung bezw. Erfahrung den Zusammenhang lehrt, aus blosser Vernunft, zu notwendiger Einheit im Urteil verbunden werden? Und da die Anschauungen deswegen der logischen Verknüpfung widerstreben, weil sie gar keine logischen Gebilde sind, keine Schöpfungen des Verstandes, sondern die unmittelbaren Repräsentanten der angeschauten Gegenstände, so lautet die Frage: Wie können wir a priori eine Gedankenverknüpfung vollziehen, die von Gegenständen gilt, d. h. wie sind gegenständliche Urteile a priori möglich? Dies aber ist im wesentlichen dieselbe Frage wie diejenige, welche Kant in seinem Brief an Herz aufgeworfen hatte.

Giebt es nun aber auch tatsächlich solche synthetische Urteile a priori? — Synthetisch sind einmal die Erfahrungsurteile; „denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen kann, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe.“ [1]) Schwieriger steht es hinsichtlich der Apriorität dieser Urteile, während die mathematischen Sätze nach Kant „insgesamt synthetisch“ und „eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann“.[2])

Die mathematische Erkenntnis ist nicht, wie die philosophische, eine „Vernunfterkenntnis aus Begriffen“, sondern eine solche „aus der Konstruktion der Begriffe“. „Einen Begriff aber konstruieren heisst: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen.“ [3])

Die mathematische Erkenntnis ist synthetisch, weil sie ihre Begriffe konstruiert und weil sie hierzu der Anschauung bedarf. Und sie ist es auch, weil keine der Wissenschaften so wie sie eine erweiternde Wissenschaft heissen kann. Bestünde sie daher aus analytischen Urteilen, so würde sich die Frage erheben, wie Erweiterung der Erkenntnis durch bloss analytische Urteile möglich sei.[4]) Sie ist aber auch a priori, dies zeigt schon die Not-

---

[1]) Proleg. § 2, IV, 268.

[2]) Kr. 651.

[3]) Kr. 548.

[4]) Brief an J. Schulz vom 35. Nov. 1788, wo er den synthetischen Charakter der Mathematik verteidigt.

wendigkeit, die jederzeit mit ihr verbunden ist. Sie kann also unmöglich von Erfahrungsgegenständen abstrahiert sein.

Aber nicht bloss die Verbindung der Anschauungen in diesen synthetischen Urteilen der Mathematik ist a priori, sondern auch die Anschauungen selbst. In der Mathematik findet also Kant seine Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, verwirklicht. Die Anschauungsform wird selbst formale Anschauung und kann so einen Inhalt für die reinen Verstandesbegriffe abgeben. Zusammen bilden beide Faktoren eine synthetische Erkenntnis a priori. Bedingung ist, dass es, wie reine Begriffe, so auch eine reine Anschauung gebe.[1]) Die „reine Form der Sinnlichkeit, sagt Kant, wird auch selber reine Anschauung heissen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.“ [2])

Weiterhin enthält die Naturwissenschaft synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich, z. B. den Satz: „dass in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie

---

[1]) In einem Briefe an Beck vom 20. Jan. 1792 (XI, 303) schreibt Kant: „Weil aber auch Begriffe, denen gar kein Objekt korrespondierend gegeben werden könnte, mithin ohne alles Objekt nicht einmal Begriffe sein würden (Gedanken, durch die ich gar nichts denke), so muss ebenso wohl a priori ein Mannigfaltiges für jene Begriffe a priori gegeben sein und zwar, weil es a priori gegeben ist, in einer Anschauung ohne Ding als Gegenstand, d. i. in der blossen Form der Anschauung, die bloss subjektiv ist (Raum und Zeit), mithin der bloss sinnlichen Anschauung, deren Synthesis durch die Einbildungskraft unter der Regel der synthetischen Einheit des Bewusstseins, welche der Begriff enthält, gemäss . . .“

[2]) Kr. 49. Vgl. Kr. 154 ff. Die Mathematik hat im Kantischen Denken eine bestimmende Rolle gespielt. Sie war es, die neben anderen Faktoren zur Annahme der Phänomenalität von Raum und Zeit führte. Ob es nur das Problem der reinen oder nur der angewandten Mathematik oder beides zusammen war, welches sich in seinem Denken wirksam zeigte, oder ob Kant nur ein Problem kennt: die Möglichkeit der Mathematik überhaupt (Adickes, Kantst. 128, 1; vgl. Vaihinger, Komm. II, 275 ff., 285, 434 u. ö.), kann hier unentschieden bleiben.



unverändert bleibe.“[1]) Und endlich erhebt die Metaphysik diesen Anspruch; in ihr „sollen synthetische Urteile a priori enthalten sein, z. B. in dem Satz: die Welt muss einen ersten Anfang haben u. a. m., und so besteht Metaphysik, wenigstens ihrem Zwecke nach, aus lauter synthetischen Sätzen a priori“.[2]) Während so Kant nur die synthetischen Urteile als Erkenntnisurteile gelten lässt und das Ideal in synthetischen Urteilen a priori sieht, können die Aristotelischen Urteile wohl alle als analytische im Sinne Kants bezeichnet werden, insofern der Satz vom Widerspruch für alle oberstes Prinzip im positiven Sinne ist. Doch können dieselben im Sinne Kants ebenso gut als synthetische Urteile gefasst werden, wenn die Kantische Definition der synthetischen Urteile als „Erweiterungsurteile“ zugrunde gelegt wird. Denn dass alle Urteile — die vollendeten Tautologien, wo das Subjekt im Prädikat wiederholt wird, ausgenommen — eine Erweiterung der Erkenntnis bedeuten, ist für Aristoteles selbstverständlich. Auch hat das Prinzip des Widerspruchs bei Aristoteles eine Bedeutung, die ihm bei Kant völlig mangelt: es ist nicht wie bei diesem bloss das oberste formale Prinzip, es ist ein ontologisches Gesetz: *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε· καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*,[3]) oder *ἀδύνατον (τι) ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*;[4]) und erst in zweiter Linie ist es ein formales Prinzip.

Jedes Urteil drückt ein Verbunden- oder Getrenntsein, ein Identisch- oder Nichtidentisch-sein aus. Darum haben aber auch alle den Wert einer Erweiterung der Erkenntnis; sie geben uns Aufschluss über etwas Wirkliches, etwas Seiendes.

Analytisch im Sinne Kants müssten offenbar auch die Aristotelischen Prinzipien der Beweise sein, überhaupt die unmittelbaren Sätze, die an der Spitze aller Wissenschaft stehen; denn sie sind unmittelbar gewiss, müssen also nach dem Satz des Widerspruchs begriffen werden. Andererseits aber müsste man sie wieder als synthetische Prinzipien ersten Ranges ansehen, denn aus ihnen fliesst das ganze Wissen. Sie zeichnen sich einerseits durch die

---

1) „In dem Begriff der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloss ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte.“ Kr. 653.

2) Kr. 653.

3) 1005, b, 19.

4) 996, b, 30.

unbedingte Gewissheit aus, mit der sie in unser Bewusstsein treten, andererseits aber dadurch, dass sie alle Erkenntnis vermitteln, insofern eine empirische Erkenntnis ohne sie unmöglich wäre.[1])

3. Kapitel.
Objektivität des Erkenntnisurteils.

Bringt die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische mehr den inneren Charakter derselben, die Stellung der Einzelvorstellungen zu einander, ihren gegenseitigen inneren Zusammenhang im Urteil, zum Ausdruck, so richtet sich ein anderer Unterschied, nämlich derjenige zwischen „subjektiv" und „objektiv" mehr auf die Beziehung der Vorstellung zum vorgestellten Gegenstand, auf die Gültigkeit eines Urteils von Dingen. Ein Urteil, das Erkenntnisurteil sein soll, muss sowohl nach Aristoteles als nach Kant Geltung von einem Objekt haben: es muss objektiv sein. Erkennen ist niemals ein blosses Denken, es ist immer das Denken eines Objekts, eines Etwas, das sich als von der blossen Vorstellung verschieden kund giebt. — Subjektiv dagegen heisst das, was nur aus dem denkenden Subjekt stammt, ohne eine Beziehung auf einen Gegenstand zu haben.

Sind aber die beiden Denker in der Forderung, dass jedes wahrhafte Erkenntnisurteil objektive Geltung haben müsse, durchaus einig, so gehen sie in der Bestimmung des Erkenntnisobjektes selbst um so weiter auseinander. Aristoteles fasst die Dinge dem unmittelbaren Bewusstsein gemäss als etwas in Raum und Zeit vom menschlichen Vorstellen unabhängig Existierendes, als ein dem Entstehen und Vergehen unterworfenes Seiendes, dem aber doch ein Dauerndes, Bleibendes innewohnen muss, das in der Entwicklung wirksam ist. Nur dieses Unveränderliche im Einzelding kann Objekt eigentlicher Erkenntnis, des Wissens, werden; denn nur dann ist auch die Bürgschaft für die bleibende Gültigkeit derselben gegeben. Das Wesen der Dinge und die Bestimmungen, welche an seiner Unveränderlichkeit, an seiner Dauer teilnehmen, sind daher alleiniges Objekt wahrer Erkenntnis, d. h. des Wissens. Darauf geht alles Streben des erkennenden Geistes, des *νοῦς*, das Wesen in den Dingen zu erfassen. Erfassen wir dieses, so kennen wir auch die Ursache

[1]) Vgl. Sentroul, 222 ff.



des Dinges. Denn die Wesensform ist selbst die treibende Kraft im Geschehen, sie ist mit der Formalursache identisch.

Für Aristoteles ist also das Objekt klar und bestimmt gegeben, und es kann sich nur darum handeln, die Brücke zwischen Objekt und Subjekt zu finden, zu zeigen, wie es möglich ist, dass diese Wesensform in das erkennende Subjekt gelangt; denn „alle Erkenntnis ist Gegenwart der Form des Objekts im Innern der bewussten Seele“.[1]) — Aristoteles löst das Problem durch die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt, Materie und Form. Auf jeder Stufe der erkennenden Tätigkeit — von der Empfindung bis zum Denken des *νοῦς* — ist immer das Subjekt der Möglichkeit nach dasselbe, was das Objekt in Wirklichkeit ist, und durch Anregung von seiten des letzteren wird eben dann das Subjekt, d. h. die wahrnehmende bezw. denkende Seele mit dem Objekt identisch, indem das in ihr potentiell Angelegte zur Wirklichkeit gelangt.

Hiernach kommen Subjekt und Objekt bei der Bildung der Erkenntnis, die als ein subjektiv-objektives Gebilde charakterisiert werden könnte, gleichmässig zur Geltung. Die Erkenntnis ist objektiv, von Gegenständen gültig, weil durch diese gewirkt, aber sie ist auch Eigentum des Subjekts, oder um im Kantischen Sinn zu sprechen, sie kann in das Selbstbewusstsein eingehen, weil sie nichts enthält, was nicht schon zuvor potentiell im Bewusstsein lag, insofern durch die Einwirkung des Objekts das Subjekt, das Bewusstsein, nur zur Entfaltung seines eigenen Wesens veranlasst wurde. Die Erkenntnis entsteht also durch Zusammenwirken von Objekt und Subjekt, und sie besteht in der Gegenwart der Form des Dings in der denkenden Seele.

Kant beginnt die Einleitung zur 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft mit den Worten: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschehe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände

---

[1]) Kampe, Erk. 319.



zu verarbeiten, die Erfahrung heisst."[1]) Dies klingt ganz im Sinne des Aristoteles, ebenso wenn er fortfährt: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung."[2])

Aber sobald wir den „Gegenstand" näher untersuchen, ergiebt sich ein anderes Bild. War bei Aristoteles das, was auf die erkennende Seele wirkt, mit dem, was erkannt wird, identisch, so liegt für Kant hierin ein schwieriges Problem.

Dinge, die ausser und unabhängig von uns existieren mögen, können nicht so, wie sie sind, in das erkennende Bewusstsein eingehen; denn äussere Gegenstände sind uns nur vermittelst unserer Sinnlichkeit zugänglich. Diese aber giebt uns nicht Dinge an sich, sondern nur Anschauungen, unmittelbare Vorstellungen, die allerdings durch die Notwendigkeit, mit der wir sie auf etwas von dieser Vorstellung selbst Verschiedenes beziehen, über dieselbe hinaus auf einen „Gegenstand" hinweisen. „Was versteht man denn, fragt nun Kant, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet?" und er antwortet: „Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = x müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten."[3]) In Wirklichkeit ist uns der Gegenstand also nur in der Anschauung, und in dieser nur durch die Notwendigkeit, mit der sie über sich selbst hinausweist, gegeben. Er ist nur der notwendig gedachte Träger verschiedener Vorstellungen, die, „indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. h. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht". Aber für Kant ist es klar, dass jenes x, der Gegenstand, „für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen". Und nun folgt der schon oben angeführte Satz: „Alsdann sagen wir: wir erkennen

---

[1]) Kr. 647.
[2]) Kr. 647.
[3]) Kr. 119.

den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben." [1])

Damit scheint der Idealismus vollendet, die Leugnung jeder Existenz ausserhalb unserer Vorstellungen gelehrt, wenn wir jede notwendige Kombination von Anschauungselementen Gegenstand nennen, dieser Kombination aber in Wirklichkeit nichts Existierendes entspricht; wenn es nur auf subjektiver Notwendigkeit beruht, dass, so oft wir eine der transscendentalen Apperzeption gemässe Einheit von verschiedenen Elementen herstellen, wir einen Gegenstand gewissermassen als Träger dieser Elemente hinzudenken müssen.

Aber bloss hinzugedacht ist die Vorstellung vom Gegenstande doch nicht, sie ist der Begriff der Einheit der Regel, welche in oder an den Anschauungselementen vollzogen wurde.[2]) Hält man dazu den Ausdruck, dass der Gegenstand die formale Einheit des Bewusstseins notwendig mache,[3]) so ergiebt sich ein eigentümliches Bild.

Der Begriff des „Gegenstands" ist bei Kant nicht eindeutig bestimmt und gerade diese Dehnbarkeit erschwert das Verständnis seines ganzen Systems. Als Gegenstand der Erscheinung, als transscendentaler Gegenstand,[4]) oder als transscendentales Objekt bedeutet er „ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welcher nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt."[5])

„Dieses transscendentale Objekt . . . ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist."[6])

Hier scheint sich das Ding an sich in seiner völligen Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit zu offenbaren. Ist dasselbe aber nicht ein blosser Grenzbegriff, ein Letztes, das als Grund

---

[1]) Kr. 119.
[2]) Kr. 120.
[3]) Kr. 119.
[4]) Kr. 122.
[5]) Kr. 232.
[6]) Kr. 232.

der wechselnden Erscheinungen von uns notwendig gedacht werden muss, dem aber in Wirklichkeit nichts entspricht, sondern etwas Existierendes, jedoch Unerkennbares, weil von ihm keine Anschauung gegeben werden kann, so ist wahrscheinlich, dass der Ausdruck „transscendentaler Gegenstand“ oder „transscendentales Objekt“ nur unbestimmtere Fassungen sind für „das Ding an sich“. Das x, als irgendwie wirkend gedacht (z. B. in der Affektion), würde dann das Ding an sich, als der unbestimmte Einheitspunkt unserer Vorstellungen gefasst, den transscendentalen Gegenstand bedeuten.

Gegenstand der Erkenntnis, d. h. das, was wirklich erkannt wird, kann also nicht dieser „transscendentale Gegenstand“ sein, sondern nur die Erscheinung. Sie ist gewissermassen der Repräsentant des transscendentalen Gegenstandes innerhalb der Erkenntnissphäre und dadurch gewinnt sie eine gewisse Objektivität, obwohl „Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind“.[1]) Die Erscheinung ist aber nicht etwa identisch mit Schein; der letztere ist ein rein subjektives Gebilde, dagegen in Erscheinung liegt immer der Hinweis auf etwas, das erscheint. Erscheinung wird jenes Etwas erst dadurch, dass es durch die Formen unserer Sinnlichkeit hindurchgehen muss und daher unserem Verstande anders erscheint, als es in Wirklichkeit ist. Es erscheint in Raum und Zeit, während es doch faktisch, d. h. wenn wir es betrachten könnten, wie es an sich selbst ist, diese Formen nicht an sich trüge.[2])

Die Anschauungsformen sind für sich etwas Subjektives; damit sie Anschauungen, Erscheinungen werden können, muss ein Materiales hinzukommen: die Empfindung. So steht die Erscheinung gewissermassen in der Mitte zwischen Objekt und Subjekt. Auf der einen Seite hat sie durch das Subjekt eine Umgestaltung erfahren, auf der andern aber doch in der Empfindung ihre Beziehung auf ein Objekt gewahrt.

Soll aber die Erscheinung wirklich Gegenstand der Erkenntnis werden, so genügt nicht, dass sie durch die Sinnlichkeit in Raum und Zeit eingeordnet wird, sie muss auch die Form des Verstandes in sich aufnehmen. Dies geschieht dadurch, dass die Einbildungskraft die Erscheinungen nach kategorialen Gesichtspunkten zu einander in Beziehung setzt.

[1]) Kr. 232.
[2]) Kr. 73/74.

Richtet sich nun der Verstand denkend auf die Erscheinungen, so erfasst er ihre Gesetzmässigkeit, d. h. er erkennt. „Wir glauben ein jegliches Ding ganz zu erkennen, wenn wir seine Ursache kennen,“[1]) heisst es bei Aristoteles. Demnach sieht auch er in der Kenntnis der gesetzmässigen Beziehungen, der Gesetzmässigkeit der Dinge die Erkenntnis der Dinge selbst. Für Kant aber bedeutet diese Gesetzmässigkeit geradezu das einzige und eigentliche Objekt der Erkenntnis.

Die Formel für diese Gesetzmässigkeit ist gegeben in den synthetischen Urteilen a priori. Bei ihnen, vor allem bei den mathematischen Sätzen, bleibt aber als schwierigste Frage: wie sie objektive Geltung haben sollen, da ihnen doch kein empirischer Gegenstand gegeben ist. Möglich ist eine solche objektive Geltung nur durch das Prinzip aller synthetischen Urteile, die Beziehung auf die „Möglichkeit der Erfahrung“. Der Raum ist die Form aller Erscheinungen, die, als ausser uns gegeben, vorgestellt werden. Darum gilt das mathematische Urteil von allen Gegenständen dieser möglichen äusseren Erfahrung, weil in ihm die Gesetzmässigkeit der Raumform zum Ausdruck kommt. Und ebenso haben die Kategorien objektive Gültigkeit, weil die Objekte der Erkenntnis, die Erscheinungen, allererst nach den kategorialen Beziehungen gestaltet werden. Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen stimmt mit derjenigen des reinen Bewusstseins, der transscendentalen Apperzeption überein. Es ist nicht etwas Fremdes, mit dem bereits vorhandenen Bewusstseinsinhalte Unvereinbares, das erkannt werden soll, vielmehr trägt es bereits die Gesetzmässigkeit des Verstandes in sich, welche ihm durch die vorbewusste Tätigkeit der Einbildungskraft eingeprägt wurde.

So sehr nun diese Bedeutung von „objektiv“ von der gewöhnlichen abweicht — Kant glaubt, auf andere Weise eine wahrhafte, d. h. allgemeingültige Erkenntnis nicht retten zu können. Die Objektivität im alten Sinn muss der Allgemeingültigkeit weichen. War für Aristoteles die Erkenntnis allgemeingültig, weil objektiv, so ist sie für Kant objektiv, weil allgemeingültig.

Notwendige Allgemeingültigkeit und objektive Gültigkeit decken sich bei Kant. „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch

---

[1]) 71, b, 9.

erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thun, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird."[1]) Nur das Gefühl der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, das unmittelbare Bewusstsein, dass alle dieselben Vorstellungen ebenso verbinden müssen, giebt darnach dieser Verbindung Objektivität. Objektiv sind unsere Vorstellungsgebilde, wenn ihnen Notwendigkeit anhaftet, subjektiv, wenn dieses Moment fehlt. Somit kann objektiv-subjektiv im Sinne Kants auch durch das Begriffspaar: allgemeingültig-individuell charakterisiert werden.[2]) Das Individuum weiss sich eins mit allen anderen menschlichen Individuen. In dem individuellen Gesetz offenbart sich ihm ein allgemeines Gesetz. Der Grund der Objektivität, sagt Windelband, kann „nur darin gesucht werden, dass im tiefsten Grunde des individuellen Bewusstseins eine allgemeine Organisation tätig ist, welche nicht sowohl in ihrer Funktion selbst, als vielmehr in ihren Produkten vor das individuelle Bewusstsein tritt. Das letztere findet deshalb die Vorstellung der Gegenstände als ein Fertiges und Gegebenes vor und betrachtet sie als etwas ihm Fremdes und Äusserliches . . . Das Gegenständliche also in unserem Denken beruht auf einer überindividuellen Funktion, welche gleichmässig den Untergrund aller individuellen Vorstellungstätigkeit bildet, auf dem „Bewusstsein überhaupt"."[3])

Die Kategorien haben zwar nicht deswegen objektive Gültigkeit, weil sie Regeln, Funktionen dieses „Bewusstseins überhaupt" sind, sondern weil sie „Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben".[4]) Aber dies ist doch wiederum nur durch ihre Beziehung zu dem Bewusstsein möglich, ohne das überhaupt eine Erkenntnis gar nicht zustande kommen könnte, da der Einheitspunkt, der Brennpunkt, fehlen würde.

Was aber im Kantischen Ausdruck „objektiv" doch den Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Sinn des Wortes — und damit auch mit der Bedeutung desselben bei Aristoteles — aufrecht

[1]) Kr. 187. Vgl. Proleg. § 19, IV, 298.
[2]) Vgl. Willmann, Ideal. III, 442.
[3]) Geschichte der neueren Philos. II, 76.
[4]) Kr. 107.

erhält, ist einmal die Beibehaltung der sekundären Bedeutung = allgemeingültig, sodann aber, dass in der Erscheinung, dem Objekt der Erkenntnis, immer ein Reales erscheint. Diese Beziehung auf ein vom Subjekt Unabhängiges ist der Erscheinung wesentlich. Wirklich, real ist aber nach Kant, „was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt“,[1] und „die Wahrnehmung, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“.[2]

So sehr Kant die Empfindung als die materiale Seite der Erscheinung vernachlässigt hat, so gewiss steht ihm fest, dass sie durch Affektion gegeben wird, und schliesslich kann sie kaum anders gefasst werden, denn als eine Wirkung des Dinges an sich — welcher Art die Einwirkung desselben auf das Subjekt ist, das entzieht sich unserem Erkennen, da dieses immer nur ein inadäquates Bild giebt. So wenig wir aber einen Vorwurf gegen unsere eigene Organisation erheben, weil wir Farben sehen, statt Schwingungen, Wärme empfinden statt Bewegung u. s. w., ebensowenig, wenn wir statt Dinge an sich, von denen wir sonst nichts aussagen können, als dass sie existieren und irgendwie auf uns einwirken müssen, nur räumlich und zeitlich geordnete, unter einander in kategorialen Beziehungen stehende Erscheinungen erkennen.

Kant sträubt sich zwar dagegen, dass die Subjektivität der Sinnesqualitäten zum Vergleich mit seiner Auffassung von Raum und Zeit und Kategorien herbeigezogen werde, aber wie es scheint, ohne triftigen Grund. Der Unterschied ist offenbar nur ein gradueller. Wie die Farbe nur die „Erscheinung“ ist, in der sich bestimmte Schwingungen für uns darstellen, ebenso sind die Schwingungen wieder nur Erscheinung von einem unbekannten x, von dem Ding an sich. So gut wir aber von den Farben sagen können, sie seien objektiv, insofern ihnen etwas in Wirklichkeit (nach Kant: Erscheinungswirklichkeit) entspricht, ebenso gut ist das Kantische „objektiv“ berechtigt, insofern in der Erscheinung wirklich etwas erscheint, sofern ihr ein Ding an sich entspricht.

Auch ist nach Kant a priori nur die allgemeine Form der Erkenntnis gegeben, nicht auch die speziellen Gesetze. „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen

---

[1]) Kr. 202.
[2]) Kr. 207.



betreffen, können davon (d. h. von den Kategorien) nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen."[1]) Die apriorischen Gesetze geben also nur eine Art Schema für die besonderen Naturgesetze. Zum apriorischen Faktor muss ein empirischer hinzutreten. Der Grund jener Besonderheit scheint also schliesslich irgendwie in dem affizierenden Ding an sich liegen zu müssen. — Doch ist dies bereits eine Konsequenz aus der Kantischen Lehre, nicht mehr diese Lehre selbst.

Wie weit der Ausdruck „objektiv" bei Kant an den Aristotelischen angenähert werden kann, ist nur schwer zu entscheiden, vor allem wegen seines Schwankens in der Bestimmung des Dinges an sich. Bald scheint es überhaupt nichts zu sein, bald ist es ein x, das zwar existiert, von dem aber weiter keine positive Bestimmung ausgesagt werden kann, bald ist es auch etwas Positives. Letzteres scheint indes die wirkliche Ansicht Kants zu sein. Denn ohne diesen positiven Hintergrund sind manche Teile der Kritik unverständlich. „Erscheinung und Ding an sich, sagt mit Recht B. Erdmann, bezeichnen die beiden Seiten eines und desselben Gegenstandes: Das Ding ist der Gegenstand, abgesehen von unserer Art, ihn anzuschauen, die Erscheinung der Gegenstand, sofern wir ihn anschauen."[2])

Die Erkenntnis aber ist auf den Gegenstand als Erscheinung eingeschränkt; denn nur durch die Sinnlichkeit können uns Gegenstände gegeben werden; die Sinnlichkeit aber giebt uns die Dinge nur, wie sie erscheinen. Denken dagegen kann der Verstand, soviel er will, wenn er sich nur nicht selbst widerspricht. Im Denken sind die Kategorien frei, im Erkennen sind sie an die Anschauung gebunden. Kant weist darauf hin, „dass die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld

[1]) Kr. 681.

[2]) Kritizismus 19. Und schon vor ihm schrieb Riehl (Kritiz. I, 425): „Der Begriff der Erscheinung hat zwei Seiten, eine nach dem Subjekt gekehrte: Die Vorstellungsform, und eine nach dem Objekt selbst gewendete: Die Bestimmung der Vorstellungsform zu einer wirklichen Anschauung. Nur der Anteil des Subjekts an der Erfahrung verwandelt die Dinge durch ihre Auffassung und Erkenntnis in Erscheinungen."



haben und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe".[1])

4. Kapitel.
Notwendigkeit des Erkenntnisurteils.

So unbestimmt, ja widerspruchsvoll auch der Begriff des Gegenstandes bei Kant sein mag, die Beziehung auf ein Objekt ist auch bei ihm unerlässliche Bedingung wirklicher Erkenntnis.

---

[1]) Kr. 681, Anm. Wenn Kant von Noumena im Gegensatz zu Phänomena spricht, so hat dies in der Dissertation noch den Sinn, dass die Dinge so wie sie sind, erkannt werden, während sie in der Anschauung nur als Phänomena gegeben werden. In der Kritik aber verliert die Unterscheidung ihre tiefere Bedeutung, weil nach ihr auch der Verstand die Dinge nicht mehr erkennt, wie sie sind. „Der Begriff eines Noumenon, sagt Kant (Kr. 235), d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend: denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei." Dazu bemerkt er weiter: „das Übrige, worauf jene (die sinnliche Erkenntnis) nicht reicht, heissen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken" (ebd.). Hier setzt er also die Noumena den „Dingen an sich selbst" gleich. Noch deutlicher Proleg. § 33, IV, 315. Dagegen sagt er Kr. 234, „der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt", könne „nicht das Noumenon heissen". Das Noumenon ist ein problematischer Begriff; wenn Dinge, „die bloss Gegenstände des Verstandes sind" (Kr. 231), auch in irgend einer intellektuellen Anschauung gegeben, d. h. erkannt werden könnten, so würden diese Dinge Noumena heissen. Ob es eine solche Anschauung gibt, liegt völlig ausserhalb unserer Wissenssphäre (vgl. Maier, Kantst. III, 21).

Es scheint also, dass das Ding an sich Noumenon genannt wird mit Rücksicht darauf, dass ein Verstand denkbar ist, der es anschauend, also bestimmt, denken könnte, während der Gegenstand überhaupt, den wir als das notwendige Korrelat der Erscheinung denken müssen, darum nicht mit dem Noumenon identifiziert wird, weil er nur unbestimmt gedacht, nicht aber erkannt ist; Proleg. § 34 (IV, 316) aber erklärt Kant, dass „alle solche Noumena zusamt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern bloss der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist".

Aber der blosse Anspruch eines Urteils, von Gegenständen zu gelten, genügt nicht; es muss diesen Anspruch rechtfertigen. Dies geschieht durch die Notwendigkeit, mit der sich die gegenständliche Beziehung unserm Bewusstsein aufdrängt. Nur apodiktisch gewisse Erkenntnis ist wahrhafte Erkenntnis, wahrhaftes Wissen. „Eigentliche Wissenschaft, sagt Kant, kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen.“ [1]) Dagegen heisst es bei Aristoteles . . . *ὥστε οὗ ἁπλῶς ἐστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.* [2]) Kant verlangt eine Notwendigkeit des Nicht-anders-denken-könnens, Aristoteles eine solche des Nicht-anders-sein-könnens; beim ersteren ist das Objekt nur in der Notwendigkeit gegeben, beim letzteren aber die Notwendigkeit der Vorstellung von der Notwendigkeit des Objekts abhängig. Nur von einem Objekt, das nicht anders sein kann (*οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν*), ist wahrhafte Erkenntnis möglich. Von dem, was in beständigem Wechsel begriffen ist, kann es keine Erkenntnis geben; denn die Vorstellungen müssten ebenso wechseln, wie die Dinge; die Erkenntnis aber muss etwas Dauerndes sein. Aristoteles nennt sie eine *ἕξις ἀποδεικτική*. Ihr Objekt ist das Allgemeine. [3])

Doch hat Aristoteles auch die subjektive Seite dieser Notwendigkeit nicht ausser Acht gelassen: die Erkenntnis ist ihm *ὑπόληψις πιστοτάτη*, die gewisseste Annahme; [4]) aber wichtiger als das Nichtandersdenkenkönnen ist ihm doch das Nichtanderssein-können; denn jenes ist ja nur die Folge von diesem.

---

1) Metaph. Anfangsgr. Vorrede IV, 468.

2) 71, b, 9.

3) Zu dem *καθόλου* des Aristoteles bemerkt Prantl (Gesch. d. Logik I, 121 f.): „*καθόλου* ist, was *κατὰ παντός* und zugleich *καθ' αὑτό* oder *ᾗ αὐτό* besteht, d. h. folgendes: *κατὰ παντός* ist, was von jedem und immer gilt, also was ohne Ausnahme allgemein ausgesagt wird. *καθ' αὑτό* aber ist erstens dasjenige, was ein wesentlicher Bestandteil des Seins und Begriffes eines Dinges ist (z. B. Linie beim Dreieck), sowie dasjenige, was ein wesentliches, ausschliessliches Substrat für den Begriff eines Merkmales ist, und zweitens dasjenige, was . . . als individuelle Substanz in der Vielheit der möglichen Prädikate sich gleich bleibt . . . und drittens dasjenige, was in Bezug auf Kausalität ausschliesslich vermittelst seiner selbst (*δι' αὑτό*) ein Stattfinden zur Folge hat . . . In der Vereinigung aber des *κατὰ παντός* und des *καθ' αὑτό* beruht es, dass das *καθόλου* das Notwendige ist“.

4) 131, a, 23.

Je mehr indes Aristoteles darauf dringt, dass es nur von dem Wissen gebe, was nicht anders sein könne, um so mehr fällt auf, dass er doch auch ein Wissen dessen, was nur „meistenteils“ geschieht, zugiebt.[1]) Der scheinbare Widerspruch löst sich wohl dadurch, dass das, was meistenteils geschieht, wenigstens seiner Bestimmung, seinem Zwecke nach notwendig geschieht, dass aber die in der Form, im Wesen liegende zielstrebende Kraft wegen des Widerstrebens der Materie nicht immer zur Auswirkung gelangt.[2])

Dagegen kann das, was nur zufällig ist oder geschieht, nicht gewusst werden. Davon gibt es nur Meinung (*δόξα*). Wir meinen, wenn wir glauben, dass etwas zwar so sei, wie wir es vorstellen, dass es sich aber auch anders verhalten könnte.[3])

Darum kann auch die Wahrnehmung nicht Erkenntnis heissen; denn sie offenbart nur das „Dass“, aber nicht das „Warum“, nur die Tatsache des Soseins, nicht aber die Notwendigkeit desselben. Ähnlich spricht auch Kant dem Wahrnehmungsurteil den Charakter der Erkenntnis ab. Demselben fehlt die Notwendigkeit, die Objektivität; es ist nur der Ausdruck für einen subjektiven Zustand, hat darum auch nur subjektive Geltung. Es ist ein subjektives synthetisches Urteil. Soll es objektiv werden, so muss noch etwas dazu kommen, das ihm Notwendigkeit giebt, wodurch es aus der subjektiven Sphäre heraustritt. „Dieses kann, wie Kant sagt, nichts anderes sein, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann.“[4])

Nach Aristoteles kann zwar die Wahrnehmung keine Erkenntnis geben, aber sie ist die erste Stufe auf dem Wege zu derselben. Aus dem, was sie bietet, schöpft der *νοῦς* die Erkenntnis des Notwendigen, des Ewigen. Vermittelst der Wahrnehmung wirken die *νοητά* in den Dingen auf den *νοῦς*. Während die Wahrnehmung

[1]) 1065, a, 4: *ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.* Vgl. 1027, a, 20.

[2]) Vgl. Kampe 253, wo er bemerkt: „Diese Partikularität hat die Allgemeinheit im Hintergrunde: in einer Regel, die nicht ohne Ausnahme ist.“ Mit Hinweis auf dieses Meistenteils-sein und -geschehen erklärt Maier, Syllog. II, 1, 425, Aristoteles kenne, wenigstens für die sublunarische Welt, keine strenge Notwendigkeit.

[3]) Anal. post. I, 33. 89, a, 6 ff.

[4]) Proleg. § 21a, IV, 304.

für sich nur das Zufällige giebt, ergreift der νοῦς nur das Ewige. Er wirkt im Induktionsprozess, liefert die obersten Prinzipien des Beweises, er ist die Einheit schaffende Kraft im Erkennen überhaupt, Kants transscendentale Apperzeption.

So stammt nach Aristoteles die Notwendigkeit zwar nicht aus der Erfahrung, aus der Wahrnehmung, aber sie ist auch nicht bloss ein Produkt des Subjekts: das Notwendige in den Dingen weckt im Subjekt die Vorstellung der Notwendigkeit.

Nach Kant ist ein solches Zusammenwirken unmöglich: entweder schafft der Gegenstand die Vorstellung oder die Vorstellung schafft den Gegenstand. Das letztere muss, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, der Fall sein, wenn es notwendige, d. h. apriorische Erkenntnis geben soll. Die Anschauungen, die im Wahrnehmungsurteil vereinigt, nur subjektive Geltung hatten, werden nach den kategorialen Gesichtspunkten allgemeingültig d. h. objektiv verbunden: es entsteht das Erfahrungsurteil. Wäre es bloss auf die (subjektive) Wahrnehmung gegründet, so könnte es unmöglich allgemeingültig sein; die Verknüpfung könnte nicht als notwendig anerkannt werden, weil eine solche notwendige Verknüpfung überhaupt nicht wahrgenommen werden kann.

Das, was dem Erfahrungsurteil Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verleiht, kann also nicht aus der Wahrnehmung stammen: die Verknüpfung muss apriorische Zutat des Verstandes sein. Der Verstand muss die Anschauungen zu allgemeingültigen Urteilen verknüpfen, ohne zu dieser Verbindung der Erfahrung zu bedürfen. Dies ist möglich, weil die zu verknüpfenden Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind, welche erst unter Mitwirkung der Verstandesfunktionen, der Kategorien, entstanden sind. Die Kategorien, als die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, sind zugleich auch Bedingungen der Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Die Gegenstände der Erfahrung werden allererst den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gemäss gebildet.

So ist die von Hume angegriffene und scheinbar illusorisch gemachte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung im Erfahrungsurteil gewahrt. Gegenstände, d. h. Erscheinungen können a priori erkannt werden, weil ihre allgemeine Form a priori ist. Sie bilden synthetische Urteile a priori, allerdings nicht im vollen Sinn, weil nur die Verknüpfung a priori, die verbundenen Begriffe dagegen a posteriori sind.

Welches ist nun der Sinn und die Bedeutung dieser Notwendigkeit? Ist es eine objektive, d. h. in den Objekten, oder aber eine subjektive, d. h. nur im Subjekt begründete? — Bei Aristoteles ist die Notwendigkeit offenbar eine objektive. Die Dinge stehen in notwendigen gesetzmässigen Beziehungen zu einander, und wir erkennen nur diese Gesetzmässigkeit. Die Vorstellungen in uns sind also deshalb notwendig verbunden, weil die Dinge, deren Abbilder sie sind, notwendig verknüpft sind.

Eine solche Bedeutung kann die Notwendigkeit bei Kant nicht haben. Die Verknüpfung zweier Vorstellungen in einem Urteil ist notwendig, bedeutet bei ihm so viel als: sie ist a priori, von der Erfahrung unabhängig. Sie offenbart sich dem Bewusstsein als unabweislich, als notwendig gerade durch die Gewalt, mit der sie sich aufdrängt. Diese Notwendigkeit ist es vor allem, die über das erkennende Subjekt mit elementarer Macht in eine andere Welt, in die des Objekts, hinausweist. Ist nun aber diese subjektive Notwendigkeit bei Aristoteles nur eine Folge der notwendigen Konstellation der Dinge, so bedeutet sie für Kant geradezu den Angelpunkt seines Systems. Darum soll diese Notwendigkeit nach Kant auch nicht auf bloss „subjektiven, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen“ beruhen; „denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann . . . Zum wenigsten könnte man mit einem andern über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.“[1]) — Kant verlangt also eine nicht bloss auf subjektiver Organisation beruhende Notwendigkeit. In seinem Sinne scheint jedoch kein anderer Ausweg zu bleiben, als diese Notwendigkeit aus einer allgemeinen Organisation abzuleiten. In einem allgemeinen transscendentalen Bewusstsein würden darnach die Erscheinungen gestaltet, noch bevor sie ins individuelle Bewusstsein treten. Dieses würde also die Gesetzmässigkeit

---

[1]) Kr. 683.

wirklich in den Objekten, den Erscheinungen, finden, aber es wäre zugleich seine eigene Gesetzmässigkeit, insofern das individuelle Bewusstsein nur durch und in jenem allgemeinen möglich wäre.[1])

5. Kapitel.
Wahrheit des Erkenntnisurteils.

Ist aber in einem Erkenntnisakt Objektivität und notwendige Allgemeingültigkeit vorhanden, dann ist auch das Ziel aller Erkenntnis erreicht, nämlich Wahrheit.[2]) Nach der gewöhnlichen Definition ist sie Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache.[3]) Nach Aristoteles ist *τὸ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται.*[4]) Darnach besteht also Wahrheit in der Aussage, dass das sei, was wirklich ist, und nicht sei, was nicht ist, oder nach einer andern Fassung:[5]) die Wahrheit sagt derjenige, der das Getrennte für getrennt und das Verbundene für verbunden hält; wer sich aber in einer dem Wirklichen entgegengesetzten Weise verhält, der ist im Irrtum.[6]) Wahrheit und Falschheit liegen also im Denken, nicht in den Dingen selbst,[7]) aber Wahrheit besteht doch nur darin, dass unserem denkenden

---

[1]) Ein Analogon dazu, dass Aristoteles auch ein Wissen des „Meistenteils-Geschehenden“ annimmt, scheint bei Kant darin zu liegen, dass im Erfahrungsurteil die Gewissheit und Stringenz nicht zu erreichen ist, wie sie im reinen synthetischen Urteil a priori verwirklicht wird. Simmel (Kantst. I, 421) weist darauf hin, dass sich alle unsere Erkenntnisse zwischen zwei Grenzen bewegen: zu unterst steht das Wahrnehmungsurteil, zu oberst das synthetische Urteil a priori. „Das Erfahrungsurteil ist nun offenbar eine Zwischenstufe, ein Entwicklungsstadium zwischen diesen beiden Grenzfällen.“ Und er glaubt, dass die Entwicklung zwischen ihnen nach den Kantischen Voraussetzungen eine kontinuierliche sei, dass es also viele verschiedene Grade der Gültigkeit und Objektivität der Urteile gebe.

[2]) Vgl. 402, a, 5.

[3]) Zu dieser Formel bemerkt Sentroul (40): Ce n'est pas le Stagirite, qui a la paternité de la formule adaequatio rei et intellectus. Elle est due à un commentateur nommé Isaac.

[4]) 1011, b, 26.

[5]) 1051, b, 2.

[6]) Vgl. Maier, Syllog. I, 17.

[7]) 1027, b, 25: *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν . . . ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.*

Verbinden oder Trennen ein Verbunden- bezw. Getrenntsein in den Dingen entspricht.

Das Gebiet der Wahrheit ist darum nur das Urteil; denn nur in diesem wird ein Sein oder Nichtsein, ein Verbunden- oder Getrenntsein ausgesprochen.[1]) Die Wahrnehmung (wenigstens die spezifische) und ebenso die Intuition des *νοῦς* sind dem Bereiche der Wahrheit und Falschheit entrückt; denn in ihnen ist keinerlei Urteil enthalten. Entweder nimmt der Sinn seine spezifischen Objekte wahr oder nicht, ebenso bei der Erfassung bezw. Berührung (*θιγγάνειν*) der *νοητά* durch den *νοῦς*; ein falsches Wahrnehmen, ein falsches Erfassen giebt es hier nicht.

Doch stehen Wahrnehmung und Intuition weniger ausserhalb des Kreises von Wahr und Falsch, als über demselben: sie sind immer wahr. Indes hält Aristoteles das letztere bei der Wahrnehmung nicht unbedingt fest.[2]) Täuscht sie aber, dann liegt meist oder immer eine Art Urteil vor, z. B. wenn in der Wahrnehmung schon die Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand mitgedacht wird.[3])

Ist aber die Gefahr der Täuschung bei der Sinneswahrnehmung eine äusserst geringe, so ist sie um so grösser bei den Phantasievorstellungen und in der Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte vermittelst des inneren Sinnes. Ebenso im Gebiete der Meinung, deren Wahrheit eine Mittelstellung zwischen der notwendigen Wahrheit und der Falschheit einnimmt, da das Objekt der Meinung sich jederzeit ändern, und damit auch ein Urteil, das jetzt noch wahr ist, d. h. dem tatsächlichen Zustand der Sache entspricht, nach längerer oder kürzerer Zeit darum falsch werden kann, weil es mit der Sachlage nicht mehr übereinstimmt.

Oberstes Gesetz der Wahrheit ist nach Aristoteles der Satz des Widerspruchs. Dazu kommt noch das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten, das aber seinerseits doch bereits den Satz des Widerspruchs voraussetzt. Als ontologische Gesetze sind diese beiden nicht bloss die formalen, sondern auch die materialen Prinzipien der Wahrheit.

Die „allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes“ sind zwar auch nach Kant „Kriterien der Wahrheit“; „denn was

---

1) Vgl. 1027, b, 18 ff.

2) 428, b, 18.

3) . . . *ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν, ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται.* l. c.



diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen".[1]) Materielle Wahrheit können diese formalen Prinzipien nach Kant also nicht gewähren. Der Satz des Widerspruchs ist zwar die conditio sine qua non, aber nicht der Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Erkenntnis.[2])

Als formale Kriterien der Wahrheit führt Kant ausser dem Prinzip des Widerspruches und der Identität den Satz des zureichenden Grundes und den des ausschliessenden Dritten an. Bezüglich der „formalen Wahrheit" und deren Kriterien erhebt sich also keine Schwierigkeit. Denn dieselbe „besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt und von allem Unterschiede derselben".[3])

Schwieriger ist die Frage nach der materialen Wahrheit der Erkenntnis. Sie besteht auch nach Kant in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit Objekten.[4]) Dies aber ist nur dadurch möglich, dass die Objekte nach den Regeln des Verstandes, den Kategorien, allererst gestaltet werden. Von diesen Verstandesregeln sagt Kant, dass sie „nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten dadurch, dass sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffs aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten".[5]) In der Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung besteht also nach Kant die Wahrheit, „die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht".[6])

---

1) Kr. 82.

2) Kr. 151.

3) Logik VII, Hartenstein 1838, I, 377.

4) „In dieser Übereinstimmung einer Erkenntnis mit demjenigen bestimmten Objekte, worauf sie bezogen wird, muss aber die materielle Wahrheit bestehen." Logik, Einl. VII, Hartenstein 1838, I, 377.

5) Kr. 222.

6) Kr. 148.

Noch schärfer als Aristoteles betont Kant, dass Wahrheit und Irrtum nur im Urteil sich finden.[1]) Mit Rücksicht auf die Aristotelische Auffassung von der Irrtumslosigkeit der Sinneswahrnehmung erklärt er: „Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen."[2]) Dazu kommt entsprechend der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen, dass das Gebiet der Wahrheit im eigentlichen Sinne auf die letzteren eingeschränkt ist, denn nur bei ihnen kann man von einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit Objekten reden, da nur ihnen gegenständliche Gültigkeit zukommt.

Infolge der engen Verknüpfung von Notwendigkeit, Objektivität, Wahrheit musste naturgemäss der Wahrheitsbegriff bei Kant einen vom Aristotelischen durchaus verschiedenen Charakter annehmen. Nach Aristoteles sind Wahrheit und Irrtum auch nur im Denken, im Urteilen, aber der Grund der Wahrheit liegt doch ausserhalb des Denkens im Objekt.

Das Seiende ist der Massstab für die Erkenntnis. Wenngleich die Verbindung bezw. Trennung der einzelnen Vorstellungen eine rein subjektive Tat des Urteilenden ist, so kann nach Aristotelischer Auffassung von Wahrheit des Urteils doch nur dann die Rede sein, wenn dasselbe ein Abbild der realen Wirklichkeit darstellt. Wie freilich das Urteil — eine Verbindung von Vorstellungen — mit der realen Wirklichkeit, die uns niemals an sich, d. h. so wie sie ist, sondern immer nur in Vorstellungen gegeben ist, verglichen werden könne, bleibt das letzte unlösbare Rätsel. Die Auflösung dieser Aufgabe ist, wie Kant sich ausdrückt, „schlechthin und für jeden Menschen unmöglich".[3]) Nach Aristoteles verbürgt nicht die Überzeugung, die subjektive Gewissheit die Wahrheit, vielmehr ergiebt sich diese erst aus dem Beweis der realen Gültigkeit der Vorstellungsverbindung.

Anders bei Kant. Für ihn ist das Wahrheitsbewusstsein, d. h. eben das Bewusstsein der Notwendigkeit der jeweiligen Verknüpfung der einzelnen Vorstellungen im Urteil das Kriterium der Wahrheit. Die reale Welt im Sinne des Aristoteles, d. h. das

---

[1]) „Der Irrtum sowohl als Wahrheit ist nur im Urteile". Logik, Einl. VII. Ausg. v. Hartenstein 1838, I, 380.

[2]) Kr. 261.

[3]) Logik, Einl. VII, Anfang.



Ding an sich im Sprachgebrauche Kants, kann nicht Massstab der Wahrheit sein, weil es für den menschlichen Verstand gänzlich unerreichbar bleibt. Das Ding an sich kann höchstens die Vorstellungen wecken, aber die Vorstellung giebt nicht etwa das adäquate Abbild des Dinges an sich, sie bietet uns nur das Ding, wie es — geformt und gebildet durch Sinnlichkeit und Verstand — erscheint. Das Objekt, das uns gegeben ist, ist immer nur Erscheinungsobjekt, Erscheinung. In gewissem Sinn kann also die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt, wie Kant sie fasst, eine Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst genannt werden. Und doch redet auch Kant mit Recht von Wahrheit der Erkenntnis. Jedes Objekt (im Sinne Kants) ist bedingt einerseits durch ein reales Moment, die Empfindung, andererseits durch ein ideales, die Verstandesform. Nur beide Elemente zusammen geben ein wirkliches Erfahrungs- bezw. Erkenntnisobjekt, eine Erscheinung, eine objektive Vorstellung. Diese stellt ein vorbewusstes Produkt von Verstand und Sinnlichkeit dar, und weil sie nicht eine willkürliche Schöpfung des Verstandes ist, tritt sie dem letzteren mit dem Charakter der Notwendigkeit und infolgedessen mit einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber. Indem nun diese objektive Vorstellung, die sich jeder bewussten Kontrolle entzieht, im individuellen Bewusstsein eine subjektive Vorstellung erzeugt — oder vielleicht besser ausgedrückt — zur subjektiven Vorstellung wird, ist für Wahrheit und Falschheit Raum gegeben. Stimmen die beiden Vorstellungen überein, so ist die Erkenntnis wahr, enthält dagegen die subjektive Vorstellung mehr oder weniger als die objektive, oder wird gar eine bloss subjektive Vorstellung für objektiv gehalten, so ist die (scheinbare) Erkenntnis falsch. „Wahrheit für den individuellen Geist ist darnach, um mit Windelband [1]) zu reden, Übereinstimmung der individuellen mit der überindividuellen Vorstellung.“

[1]) Geschichte der neueren Philosophie II, 79.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)

Nr. 1. ***Guttmann, J.,*** **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung** (Mk. 2.80, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 2.10).

Nr. 2. ***Oesterreich, K.,*** **Kant und die Metaphysik** (Mk. 3.20, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 2.40).

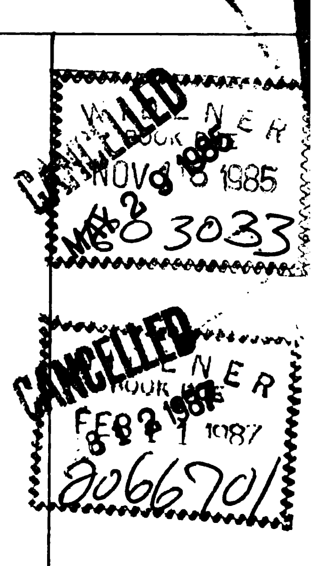
Nr. 3. ***Döring, O.,*** **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie (Mk. 1.20, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 0.90).

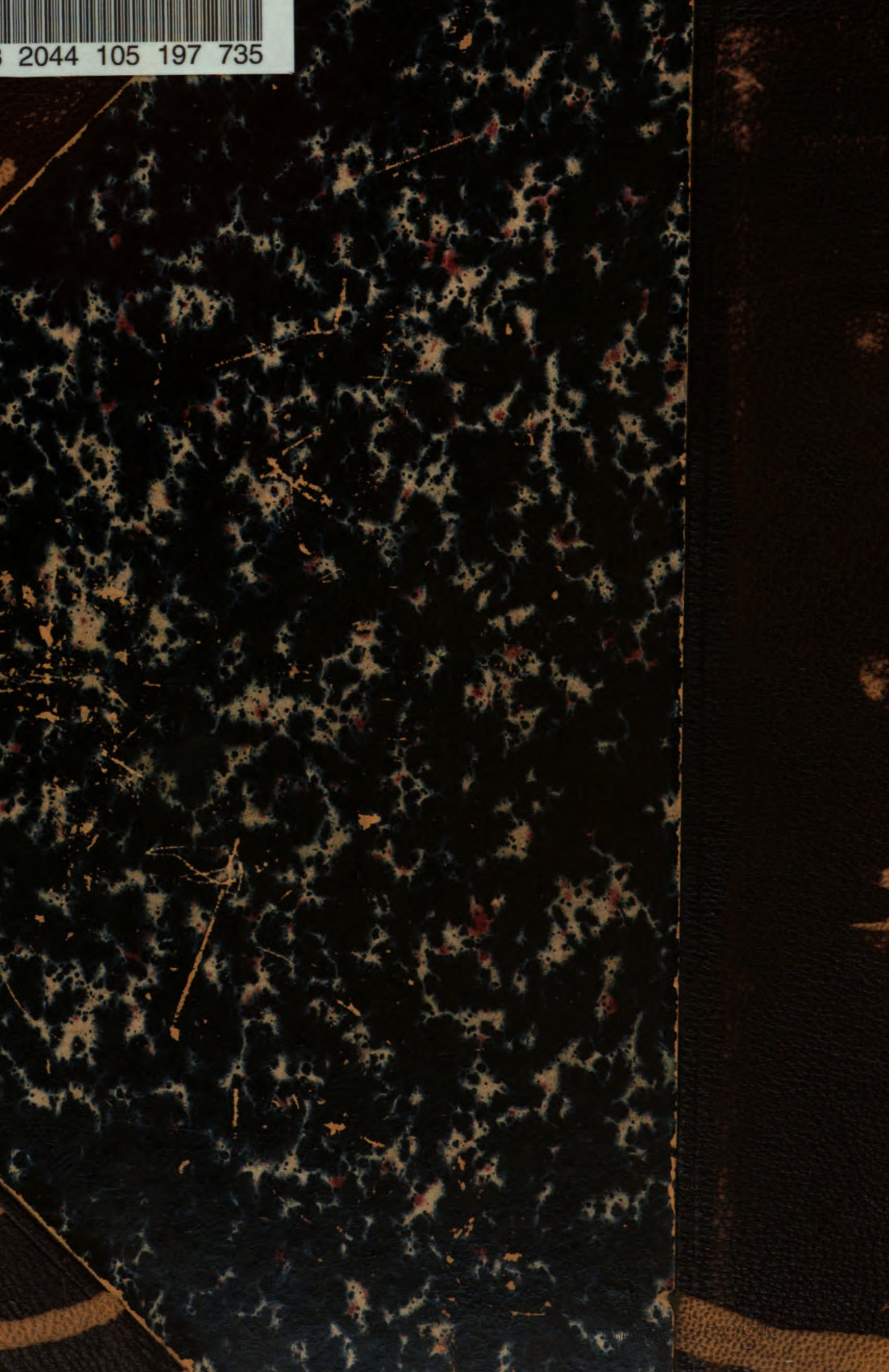
No. 4. ***Kertz, G.,*** **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks (Mk. 2.40, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 1.80).

Nr. 5. ***Fischer, H. E.,*** **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage (Mk. 4.—, für die Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 3.—).

Nr. 6. ***Aicher, Sev.,*** **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift (Mk. 4.50, für die Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 3.60).

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.




3 2044 105 197 735